

ISSN 0719-9465

HUMANIDADES POPULARES

NÚMERO

3

DICIEMBRE
2016

VOLUMEN

2

COLECCIÓN
PRIMERA ÉPOCA



Humanidades Populares
ISSN: 0719-9465
Año: 2016
Volumen: 2
Número: 3
Organiza: Corriente nuestraAmérica desde Abajo
URL: <http://www.humanidadespopulares.cl>
Correo: contacto@humanidadespopulares.cl
Publicación seriada editada en Chile
CC 4.0 Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual
Continuidad de ISSN: 0719-0999
Fusionada con ISSN: 0719-1294 y 0719-1367

COLECCIÓN "PRIMERA ÉPOCA"

Esta colección reúne publicaciones de nuestro primer periodo editorial. Los años de publicación comprendidos van desde el año 2011 al 2014. Las revistas que lo componen son: Revista de Humanidades [issn 0719-0999], Uturunku Achachi [issn 0719-1294] y Memorias Periféricas [issn 0719-1367].

INFORMACIÓN IMPORTANTE

La colección estuvo a cargo de Ismael Cáceres-Correa. La información de los equipos de trabajo editorial, como lo son Consejos Editoriales, Asesores Externos u otros; corresponde a las publicaciones originales y solo se han considerado las responsabilidades pertinentes para cada número de esta colección. Es posible que en la actualidad estas personas tengan una nueva filiación o grado académico. Las personas que figuran en cada número con una responsabilidad, corresponden a la edición original y no significa que actualmente pertenezcan al equipo de Humanidades Populares. La colección no cambia en nada el contenido de las versiones originales a excepción de la revisión de posibles errores gráficos. Toda esta colección tiene como fecha de publicación el 1 de diciembre de 2016. Post scriptum: el ISSN y la dirección a Latindex-Directorio fue agregada en enero de 2018.

CONSEJO EDITORIAL

Director: Alan Quezada Figueroa; Universidad Autónoma del Estado de México; Universidad Autónoma de México-Iztapalapa; México

Editor Jefe: Ismael Cáceres-Correa; Universidad de Concepción; Chile

Presidente del Consejo Editorial: Rogelio Román Martínez; Universidad Autónoma del Estado de México; Universidad Nacional Autónoma de México; México

Ángela León Álvarez; Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Autónoma del Estado de México; México

David Guzmán Rosas; Universidad La Salle; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; México

Diana Ramírez Hernández; Museo Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Lizeth Pérez Cárdenas; Universidad Autónoma Metropolitana; México

Víctor Carrera Camacho; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Humanidades Populares se encuentra en Latindex-Directorio



Humanidades Populares es una creación original de la Academia Latinoamericana de Humanidades y continuada por la Corriente nuestraAmérica desde Abajo. Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. La entidad editora podrá iniciar acciones legales en contra de las personas que no respeten esta disposición, CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Presentación al volumen 2 de Humanidades Populares
Quezada Figueroa, Alan
5-7

ARTÍCULOS

Supuestos de una filosofía intercultural
Reyes López, Jorge Alberto
9-27

Carácter escatológico de los mitos y leyendas de Colombia que relacionan la maldad de la mujer con la figura diabólica
Yadira Contreras Villamizar
29-39

Hiperpotencia y estado de rebelión en el movimiento popular de mayo de 2011 en Barcelona. Una mirada crítica desde la filosofía de la liberación
Torreblanca Valverde, Sonia
41-54

Diálogos del Sur: crimen y revolución. Narrativa fotográfica de la muerte violenta
Castillo Trejo, Hugo Enrique
56-76

Olvido del "otro" en la democracia occidental
Guerra Narbona, Isabel
78-92



La venta de Chontaduro de doña Esther: La señora del Chontaduro: Vendedora de uno de los frutos típicos de la Costa pacífica. El chontaduro, en la tradicional plazoleta de San Francisco (Cali). El Tambo, en el Departamento del Cauca, es el mayor productor de chontaduro en el país. Este es un emblema de la tradición caleña y su aroma recuerda que hay mucho de la cultura del Pacífico que atraviesa las vidas de los caleños. Foto de John Freddy Campo

Presentación al volumen 2 de Humanidades Populares

*En mi país somos duros el futuro lo dirá canta mi
pueblo una canción de paz detrás de cada puerta
está alerta mi pueblo y ya nadie podrá silenciar su
canción y mañana también cantará en mi país
somos duros el futuro lo dirá¹*

En esta segunda entrega, comenzamos formalmente con los trabajos que hemos recibido, mismos que nos han parecido importantes para este abordaje que pretendemos llevar a cabo en el sendero que queremos trazar, no sólo como equipo o como revista, sino como latinoamericanos. Cada uno de éstos propone una mirada distinta, como si te tratara de unas gafas con las que podemos contemplar el mundo a partir de nuestra América Latina, pero no sólo eso, pues también se trata de abrirnos al mundo como sistema de pensamiento y crear un diálogo enriquecedor con personas de distintas regiones y de distintas disciplinas.

En este número tenemos la participación de dos colegas españolas, que se han sumergido en el tema de la Filosofía de la liberación, esto pone frente a nosotros una mirada global, pero a partir de la periferia. Es ahí desde donde surge un pensamiento crítico, que no fluye en función al “centro”. De este modo es, que si se piensa desde el centro, nace con un poder crítico, que permite tener acceso a aquello que el sistema hegemónico del pensamiento ha hecho invisible por siglos. Por medio de estas ideas, nos acercamos cada vez más a aquel pensamiento con pretensiones de universalidad, a aquel que reconozca las diferencias y las reconozca en algún momento como propias, ese es el reconocimiento del otro. Debido a esto, nos abrimos al diálogo con nuestros hermanos del otro continente, ya que pretendemos ser una revista incluyente, lejos de caer en esos vicios del “sistema”, que no reconoce otro tipo de pensamiento, fuera del propio, como si nunca se hubiera salido de ese helenocentrismo que caracterizó por mucho tiempo a la filosofía, deviniendo ahora en eurocentrismo y americanocentrismo.

Por lo anterior, es que nuestra revista está cimentada bajo reglas flexibles que permitan la inclusión de trabajos, aun cuando éstos planteamientos nos parezcan problemáticos, pues

¹ Fragmento de *Adagio a mi país*, canción del uruguayo Alfredo Zitarrosa.

como equipo editorial, tratamos de tener presente la neutralidad, para la recepción de trabajos, siempre y cuando no sean ofensivos, ni vayan en contra de nuestro espíritu inclusivo, pues intentamos ser una publicación abierta e “indisciplinada”, es decir, no ubicarnos a partir de una disciplina académica específica, preferimos pensar en “pensamiento”, en el que confluyan las distintas ideas de las que somos presa y nos preocupa desarrollar, sin importar el tipo de formación del que provengamos. Es así, que se busca un lenguaje común, que permita desarrollar el diálogo entre nosotros y entre aquellos que lean nuestras páginas.

Nuestros criterios entonces, buscan escapar de la discriminación, en lo posible (pues también hemos de tener presente, que deben existir algunas normas, para que no se llegue a un desborde de extensión), no creemos en la calidad de un artículo en términos de la pedagogía clásica rigorista, es por ello que aceptamos una gran diversidad de trabajos, tomando en cuenta más el contenido que la forma. Se hallan en nuestros artículos, algunas marcadas diferencias de extensión, pues nos interesa la libertad del que escribe, tomando en cuenta esto, como un medio de expresión, lo que quiere decir, que el mejor juez para saber en cuántas cuartillas se puede expresar mejor, será uno mismo; así, parece limitada la idea una extensión determinada, aunque en alguna medida intentamos respetar un máximo. Nuestra revista pretende salir de los cánones clásicos, en pro de un pensamiento más crítico, que pueda colocarse en un lugar inubicable, que pueda estar dentro y fuera de la academia, así, aceptamos múltiples propuestas, sin tener como parámetro principal nuestros propios gustos, se puede estar de acuerdo o no, con un escrito, porque se trata de crear el diálogo y reflexionar acerca de aquellas ideas.

Asimismo, contamos en este número, con un artículo de Colombia y el resto de México. Tenemos la pretensión de hacer un diálogo más amplio y la mira puesta hacia todos los rincones latinoamericanos, sin embargo, este es un proyecto nuevo que busca abrirse camino por medio de la difusión, para que en nuestras próximas publicaciones intervengan colaboradores de diversas regiones y abrir así, nuestro sistema de pensamiento. Esperamos pues, que en lo subsecuente, esta revista se nutra de sus distintas intervenciones. La intervención desde variados puntos, logrará que la discusión se amplíe, superándose la dialéctica tradicional, para dar paso a una “analéctica”, que implica la participación de varias posturas y nos sólo entre dos opuestos.

La Filosofía de la liberación es un sistema que cada vez gana más terreno en el pensamiento latinoamericano, pues surge a partir de este horizonte. Es por ello que representa, para nosotros, una importante base teórica y argumentativa, de modo que ocupa un importante espacio de las páginas que presentamos.

Así como algunos grandes personajes, a través de la historia, dedicaron su vida de distintas maneras, a actuar mediante las ideas de una mejor Latinoamérica, personajes como Víctor

Jara, que por medio de sus canciones reflejaba una visión de unidad, nosotros, por medio de nuestras ideas pretendemos ofrecer, no sólo una mirada del mundo, sino el planteamiento de construcción de éste mismo.

Siguiendo con la tónica visual dentro de nuestras páginas, ofrecemos en este segundo número, una serie de fotografías que nos regalan una mirada de Colombia, son éstas, las fotografías de la estudiante de filosofía: Dione Lyd Ospina y el fotógrafo: John Freddy Campo. En esta ocasión se presenta un poco de aquellos espacios significativos desde la ciudad y un bello cielo y mar colombiano, que remiten a una sensación dialéctica, que refleja el espíritu de nuestra revista. Los invito, entonces, a disfrutar de las letras e imágenes entre nuestras páginas.

*Que no es guitarra de ricos ni cosa que se parezca
mi canto es de los andamios para alcanzar las
estrellas que el canto tiene sentido cuando palpita
en las venas del que morirá cantando las verdades
verdaderas no las lisonjas fugaces ni las famas
extranjeras sino el canto de una alondra hasta el
fondo de la tierra²*

Alan Quezada Figueroa

Director

Revista de Humanidades

ISSN 0719-0999

² Fragmento de *Manifiesto*, canción del chileno Víctor Jara.



Cerro de los Cristales más conocido como Cerro de Cristo Rey, ubicado al occidente de la ciudad de Cali, Colombia. En el corregimiento de los Andes, Vereda del Cabuyal, en su cima se inauguró el domingo 25 de octubre de 1953, una imagen de Cristo hecha en hierro y concreto y declarada monumento nacional, esto fue en conmemoración de los cincuenta años de paz luego de la Guerra de los Mil Días. Foto de Dione Lyd Ospina

Supuestos de una filosofía intercultural

Jorge Alberto Reyes López
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: El programa de una filosofía intercultural es muy reciente. Por esto, no podemos asirnos de un trasfondo teórico lo bastante elaborado y sistematizado. Pero dejarlo sería un acto de suma irresponsabilidad, pues lo que significa el movimiento de filosofía intercultural es precisamente una oportunidad de repensar temas olvidados así como aprender a pensar nuevos a la luz de los problemas que enfrentamos en nuestro presente. La problemática que le interesa ayudar a enfrentar a la filosofía intercultural, es la relación entre culturas y visiones del mundo distintas. Es decir, "ayudar a comprender que las diferentes culturas y sus correspondientes modos de vida, que son siempre universos materialmente organizados y no sólo 'estilos individuales' opcionales, no son contradicciones que amenazan la vida de la humanidad. ¡Todo lo contrario! Son la riqueza que nos regala la vida en abundancia" (Fornet-Betancourt, 2001: 270).

Palabras clave: interculturalidad; filosofía; cultura; mundialidad.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2012.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Reyes López, Jorge Alberto. 2016. "Supuestos de una filosofía intercultural", *Humanidades Populares* 2 (3), 9-27.

APA

Reyes López, J. A. (2016). Supuestos de una filosofía intercultural. *Humanidades Populares*, 2 (3), 9-27.

Chicago

Reyes López, Jorge Alberto. "Supuestos de una filosofía intercultural". *Humanidades Populares* 2, no. 3 (2016): 9-27.

MLA

Reyes López, Jorge Alberto. "Supuestos de una filosofía intercultural". *Humanidades Populares* 2.3 (2016): 9-27.

Harvard

Reyes López, J. A. (2016) "Supuestos de una filosofía intercultural", *Humanidades Populares*, 2 (3), pp. 9-27.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



La filosofía intercultural se pregunta: ¿Cómo es posible la comprensión de lo culturalmente extraño o ajeno? ¿Cómo poder construir paulatinamente un mundo mejor, a partir de una comunicación entre las ricas constelaciones de saberes y experiencias culturales que proceden de distintos locus?¹ ¿Cómo enfrentar los principales problemas de marginación, de exclusión o de daños ecológicos no ya desde una razón magistral que dicte lo que ha de hacerse, sino desde la convivencia y el aprendizaje que puedan lograrse entre los pueblos del mundo? Se intenta reconocer el valor de la palabra de los otros, para intervenir en los asuntos de diversos niveles que más importan y afectan a todos los seres humanos. Particularmente puede decirse que la filosofía intercultural (al menos en la perspectiva de nuestro autor) es una filosofía con pretensión de mundialidad. Pero no una mundialidad que cancele y niegue a su paso, sino una que logre a partir de un diálogo entre diálogos la suma de todos aquellos que hacen el mundo. Este mundo no es una simple estancia, sino que nos la “habemos” en él. Nos hacemos cada día en su seno en función de un pasado también desbordado de voces. En lo que viene, por tanto, plantearemos propedéuticamente estos temas a la luz del pensamiento de uno de los más importantes exponentes de la filosofía intercultural, Raúl Fornet-Betancourt.

Conviene por tanto, para ir dilucidando lo que entiende Fornet-Betancourt por filosofía intercultural, retomar una aclaración expuesta por uno de los fundadores del movimiento de filosofía intercultural, Ram Adhar Mall. Para él, la idea de una filosofía intercultural no supone que ella sea una nueva disciplina que tome “continuidad” con respecto a la filosofía hecha en el mundo occidental hasta el presente, ya sea en una tradición o en otra. La filosofía intercultural, dice Adhar Mall:

Es en primer lugar el nombre de una *actitud filosófica (philosophical attitude)*, una *convicción* filosófica de que ninguna filosofía es la filosofía para toda la humanidad. Esta actitud se aplica, *mutatis mutandis*, a la cultura y la religión también. La filosofía intercultural es, en otras palabras, el nombre de una nueva orientación (*new orientation*) de y dentro de la filosofía, que acompaña a todas las distintas tradiciones filosóficas concretas y les prohíbe que se pongan en una posición absoluta, monolítica (*absolute, monolithic position*). (Mall, 2000: xii)

Hemos dado la palabra a Adhar Mall, pues su planteamiento, que sin duda va más allá de un intento fácil de definición, condensa de modo general el sentido de esta nueva filosofía. A saber, y ya en palabras de Fornet-Betancourt, que la filosofía intercultural tiene que aprender a pensar de nuevo (si es que alguna vez lo hizo) en la escuela del diálogo intercultural (Fornet-Betancourt, 2004: 12). En el que pueda crear un contexto de comunicación entre todas las expresiones culturales. Los puntos de partida de cada discurso, generalmente monoculturales, pueden preparar el camino para la discusión con

¹ Por locus no entendemos sólo el “lugar” geográfico, sino todo lo que involucra el vivirlo y organizarlo de acuerdo a los horizontes culturales.

las otras tradiciones, pero no se han de tomar dichas instancias de formulación como el “nombre completo” que pueda dar cuenta de toda la realidad que intenta nombrar. Las razones y explicaciones han de ser redimensionadas por la *contrastación* con otros *lógos*. En este sentido, la filosofía intercultural puede leerse como una invitación atenta a realizar *ad extra*, las propias posibilidades del discurso culturalmente e históricamente situado. Se habla de una “convicción” o “actitud” filosóficas, porque ellas son entendidas como la moderación, prudencia y cordura que deben primeramente limitar y prohibir las expresiones de una *hýbris* (la “desmesura” que se expresa como arrogancia e ignorancia) de la propia razón, así como de orientar a la misma en una *apertura* de respeto y reciprocidad para con las posiciones que son distintas y distantes a las “poseídas” por ella. “Convicción” expresa también el convencimiento de que la apertura, al encuentro con otros horizontes, es posible y necesaria y que ello contribuye a la construcción del espacio idóneo para la interculturalidad. El beneficio, por ende, redundaría en la cultivación y desarrollo de una experiencia *polilógica* de la humanidad toda. Es decir, estaríamos ante el advenimiento de una verdadera *ecumene* entre los pueblos, como dice Fornet-Betancourt.

En la búsqueda de una nueva constelación de saberes y culturas, que sería precisamente la *transformación intercultural* de la filosofía, es lo que Fornet-Betancourt halla en esta “nueva figura” de la filosofía. La filosofía intercultural posee el carácter de *novedad*, nos indica el autor, porque el tema que aborda brota de lo inédito (Fornet- Betancourt, 1994: 10). Fornet-Betancourt ha establecido varias razones para sostener esta afirmación. Pero no se prevenga el lector con la falsa impresión de que dichas razones se centran en la “juventud” del programa de filosofía intercultural. Enseguida mostraremos el sentido de “novedad” que la ha conferido Fornet-Betancourt a la filosofía intercultural y con ello esperamos mostrar una consideración general de lo que supone una filosofía en clave intercultural.

Novedad, no sólo por la temática requerida de estudiar sino por la manera misma de estudiarla como quehacer filosófico, como práctica, es en lo que también se requerirá un sentido renovado en este espíritu. Pero este “giro” no es sólo teórico o metodológico sino que “se trata más bien de crear desde las potencialidades filosóficas que se vayan historizando en un punto de convergencia común, es decir, no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural” (Fornet- Betancourt, 1994: 10). Todo intento de colocar el propio discurso cultural como absoluto, como expresión sintomática de todo etno-centrismo, debe ser reemplazado por un libre ejercicio de las filosofías, distintas todas ellas, de distintas procedencias, en las que puedan “converger”. La necesidad de historizar cada tradición filosófica, cada discurso cultural, posibilita *situar* en una justa dimensión, primeramente “local”, dichos discursos. Se trata de no abordar las realidades culturales como supra-históricas o como teniendo, *frente a otras realidades*, “destino manifiesto”. Desde luego que cada constelación cultural vivida por una comunidad concreta ha forjado meta-relatos con respecto a su propio origen y destino. Sin embargo, esta realidad o derecho no implica imponerlos a los demás. Los demás, que son siempre los otros de nosotros (en aquello de *nous et les autres* de Tzvetan Todorov), no suponen un terreno plano en el cual continuar una cierta intención. Son, más bien, límite y a la vez apertura de mis propias ideas sobre el mundo. La “convergencia común” de discursos, en este caso los

filosóficos, supone poseer la conciencia de las tierras, de las regiones y de las comunidades de las que *parte* inevitablemente cada uno. Pero también la conciencia de acudir a un “encuentro” en el que son discursos *entre* discursos. Ciertamente los modelos de dominación y colonización implican un obstáculo real para cumplir con esta pretensión.

La filosofía intercultural intenta superar los esquemas de la filosofía comparada, principalmente en su afán de traducción de las principales nociones provenientes de otras filosofías dejando a un lado la investigación de campo, el diálogo y la convivencia que deberían normar y dar sentido a la investigación misma. Los estudios comparativos forman en este marco, lo que Panikkar ha denominado las “corrientes de universalización”, que son características de la cultura occidental (Panikkar, 1990:71). La homogeneización de los discursos de las otras culturas se coloca como esfuerzo por mantener cierto control sobre ellas. Al fin, ¿cómo es posible “comparar” temáticamente visiones filosóficas distintas, dándoles un “tratamiento justo”, sin caer en el peligro de un reduccionismo que fomentase una filosofía universal como pensamiento único? Más allá de una metadisciplina (la “filosofía comparativa”) que cumple con un proceso por el que una cierta filosofía se compara a sí misma con otras (Panikkar, 1990: 76), es necesaria una realización horizontal de la filosofía en la convocación, el aprendizaje y la convivencia de las experiencias filosóficas de toda la humanidad (Fornet-Betancourt, 1994: 10). Como proceso *polifónico* y no como un abarcamiento del mundo desde un solo universo conceptual que “subsumiría” los otros discursos al propio. Se pretende la expresión armoniosa de los diversos discursos pero a partir del *contraste*. Del mero observador que convierte al otro en *objeto de interés* u *objeto de investigación*, pasamos así, según nuestro autor, a una *actuación* filosófica en el encuentro con los otros (Fornet-Betancourt, 1994: 15). Precisamente la culminación de este proceso haría efectiva la existencia de una filosofía intercultural propiamente dicha. En este sentido, nos afirma Fornet-Betancourt, la filosofía intercultural, renuncia a operar bajo un único modelo teórico-conceptual al nivel interpretativo. La interpretación de lo que somos en cada caso nosotros mismos, y de lo que son los otros, no pasa por un marco de referencia cerrado y “completo”. Se va creando en la “búsqueda creadora” por la *interpelación* alcanzada en el diálogo con los demás.

En la búsqueda de un concierto *poli-fónico*, donde adquiere novedad la filosofía intercultural, no basta con exhortar a la reciprocidad, a la simetría y a la igualdad entre los que deben a partir de ello considerarse interlocutores válidos y legítimos (todos con pretensión de verdad), sino que al hacerlo, la filosofía intercultural muestra el error de hacer “centro predominante” cualquier discurso cultural filosófico determinado. En ello se cuestiona principalmente la visión ideológica del “euro-centrismo”, que ha construido una visión arbitraria, artificial y mítica de lo “europeo”, asumido como un culturalismo dominante y exacerbado.² Pero también de cualquier otra forma de “centrismo” que impida la intercomunicación y la interconexión en el ejercicio de una *razón inter-discursiva* (Fornet-Betancourt, 1994: 11). No obstante, Fornet-Betancourt, previene contra la idea de

² Comenta Samir Amín: “[...] el eurocentrismo no es una teoría social propiamente dicha [...] Se trata [más bien] de un *prejuicio* que actúa como una fuerza deformante en las diversas teorías sociales [...]”. Amín, S., 1989, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI Editores, México, p. 86. Subrayado mío.

prescindir o rechazar las tradiciones o las identidades culturales propias de cada pueblo o comunidad. No se puede arribar a un auténtico diálogo sin “posición” alguna. La “posición” con respecto al mundo es principalmente expresión de la herencia cultural. Negar esto es negar la propia posibilidad de decir algo con sentido sobre el mundo. Ciertamente que a los ojos de los defensores de la interculturalidad esto no representa una posibilidad deseable. No se niega la identidad cultural de la que se parte y por la que precisamente se dan los “supuestos” y los “temas” sobre los que versará todo posible diálogo. Lo que se niega, y enfatiza nuestro autor, es el carácter “exclusivista” de una visión particular, que no sólo hace “partir” desde sí (como “único” horizonte de comprensión) sino que *devuelve* (“comparando” desde sus respuestas “universales”) a sí misma todos los demás discursos, convirtiéndose en “medida” de todas las cosas. De ahí que la dimensión crítica frente a lo propio, como lo entiende Fornet-Betancourt, recomienda establecer una relación no fetichizadora o sacralizadora del propio horizonte cultural. Y en esto es importante citar al autor: “Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como *tránsito* y *punto* para la intercomunicación.” (Fornet-Betancourt, 1994: 11).

En este sentido, las tradiciones que me constituyen culturalmente, que me dan identidad, son las que me permitirían llegar a un encuentro con el otro, pero no como el interminable reflejo de sí mismo en el otro, sino como la oportunidad de hacer surgir nuevas realidades y concepciones a partir lo que ambos interlocutores han podido ofrecer. La *intercomunicación* es la manera en cómo se realiza lo intercultural, y en dicha realización se juega la renovación y recreación de los horizontes culturales. Así lo ha comprendido Álvaro Márquez-Fernández en referencia a nuestro autor:

[Para Fornet-Betancourt] la vida en común ahora [significa] vidas interceptadas por una comunicación en comunión con otras vidas que se asocian con mayor frecuencia en un espacio y en un tiempo donde [se] tiende a difuminar [las] fronteras egocéntricas por otras movilidades sociales [culturales] que intentan agrupar a los seres humanos en términos de solidaridad, fraternidad y responsabilidad. (Márquez-Fernández, 2006: 197)

Este principio de la filosofía intercultural (el de la “intercomunicación”) es de suma radicalidad y muestra la necesidad, no de prescindir de nuestra historia sino de “actualizarla”, de fortalecerla en la medida de nuestra auténtica convivencia con los otros. La cultura misma se va mostrando de esta manera no como un todo unificado e inviolable sino como el imperativo categórico por el que cada miembro de una cultura debe llevarla hacia caminos no vistos y no insinuados antes. Es de esperar que este proceso contribuya a cambiar la comprensión misma de la “identidad”, ya sea filosófica o cultural, que a partir de este momento tendrá que abandonar su condición estática y abstracta para redefinirse históricamente (Fornet-Betancourt, 1994: 11). La mismidad, en aquello que somos nosotros mismos, no se concibe, en el discurso de una filosofía intercultural, como arquetipo al que van encaminados todos los esfuerzos, como rezaba el antiguo edicto “llega a ser el que eres”; la mismidad se construye en el horizonte de lo finito, de lo mudable y del insondable y profundo mar del encuentro. El autor supone también en este punto una concepción de

cultura en la que ella no significa una esfera abstracta, unitaria, delimitada³, reservada a creación de valores “espirituales”. La cultura puede ser vista en cambio como el “proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar” (Fornet-Betancourt, 2001: 181). En este sentido, la cultura no es un todo omni-determinante de los miembros que se identifican con los valores que van constituyendo una cierta *visión cultural*, sino que es el resultado de la manera en como estos miembros y las comunidades organizan y se dan para sí mismos sus valores y fines a través de la generación constante de una pluralidad de tradiciones (que se relacionan entre ellas mismas en continua tensión y conflicto). Por lo que las “fronteras” (*borders*) de la cultura no son distinguibles pues la materialidad desde la que se rehacen constantemente tampoco lo es, es decir, la comunidad y los miembros mismos de la cultura.

Las tradiciones se convierten en *puentes* que facilitan formar una “comunidad humana”. No se niegan para asumir ciegamente patrones ajenos (exculturación o desarraigo) o servir de la misma manera a los propios (etnocentrismo). Se reinician constantemente en el desgarramiento. Fornet-Betancourt propone explícitamente la dinámica de una constante “transculturación” (análogo a la “fusión de horizontes”, *Horizontverschmelzung* de Gadamer), donde los saberes de unos se *transporten* a los otros. Aquellos relatos de sí mismo que han sufragado la imagen de una identidad unitaria han de ser “contrastados” y “reubicados” en el proceso de una mudanza constante, de una *maduración* gradual⁴. Lo que Fornet-Betancourt trata de precisar es que la filosofía intercultural no persigue alimentar nuestro sentido de la relatividad cultural (en su aspecto de inconmensurabilidad) quedando paralizados en nuestros respectivos lugares. Sino que aspira, al modo en como también lo ha visto Tzvetan Todorov, a tomar una posición intermedia entre la asimilación reductiva del otro a lo mismo (colonización), es decir, a la propia identidad, y la desaparición del yo en un otro (inculturación), que serían dos caras de la misma moneda. Es decir, frente a la pregunta por la comprensión del otro hay que responder que *podemos* entendernos y comunicarnos.

Ante un *étnos* hecho centro son urgentes la disidencia, la creatividad y la mejora. En esta perspectiva la filosofía intercultural intenta fomentar una “desobediencia cultural”. Por ella Fornet-Betancourt no entiende un distanciamiento reaccionario ante las experiencias que constituyen la constelación cultural propia. Es más bien, en sus palabras, “una actitud que se genera desde el interior mismo de una cultura y que apunta a la crítica de su estabilización”. “Estabilización” significa el momento en el que una cultura comienza a fijarse, a cristalizarse, en sus fines y valores así como sus mediaciones; en efecto, se

³ Esta es también la posición análoga a la de una teoría de la transculturalidad: “El concepto de transculturalidad (Transculturality) ya no se asume que las culturas sean unidades homogéneas con bordes estables. [...] Las culturas de hecho evolucionan (develop) y cambian (change) en el campo de fuerza entre el sujeto empírico y trascendental.” Sandkühler, H.J., 2004, “Pluralism, Cultures of Knowledge. Transculturality, and Fundamental Rights”, en Sandkühler, H.J., y Hong-Bin Lim (eds.), *Transculturality-Epistemology, Ethics and Politics*, Verlag Peter Lang, Frankfurt/M, p. 82.

⁴ Entendemos “maduración” como el proceso por el cual nos vamos haciendo más capaces para realizar una mejor convivencia con los demás.

comienza a hacer de ella un fetiche. Justamente inicia cuando comenzamos a concebir a la cultura como monolítica y unitaria y como determinante absoluta de nuestra vida. Un ejemplo de esto lo hallamos cuando en la versión liberal del tradicionalismo, manifestada en una política ceremonial y oficialista, los productos de la cultura se van condensando en monumentos y museos o son sólo meras reliquias o ritos que sirven para ocultar procesos de dominación y pillaje (García Canclini, 1990: 179). De esta manera, y paradójicamente, aquellos que generan la cultura quedan ocultos o negados frente a las “versiones auténticas” de la cultura, con lo que el orden existente aparece como “natural” o “sobrehumano” sin posibilidad de ser modificado (García Canclini, 1990: 179). Porque, en contraste con esta fetichización:

En definitiva no son las culturas ni las tradiciones en sí lo que hay que proteger dentro de un mundo universal, son los seres humanos. El ser humano se realiza con su cultura en sí, separada de los seres humanos, lo que hay que conservar; son seres humanos con culturas, con identidad propia, etcétera. (Fornet-Betancourt, 2004: 79)

De esta suerte la filosofía intercultural invita a fortalecer un derecho que podríamos definir como trans-cultural. Lo que entraría a ampliar la lista de los llamados “derechos humanos”⁵. Sólo apuntaremos que tal derecho supone la posibilidad de que cada miembro de una cierta constelación cultural pueda reconocer dos cosas: a) que su cultura es un universo transitable y modificable (no agotados en sus tradiciones o procesos de estabilización); y b) que se proyecta como un futuro que ha de ser refundado desde nuevos procesos de interacción encendidos por cada miembro⁶. De aquí que toda cultura tenga el derecho de ver el mundo por sí misma, pero no de reducir esa visión a una “absoluta” para todos sus miembros, para todas sus tradiciones. Se sigue, para nuestro autor, que cada miembro de las culturas deba de hacer una “opción” de éstas (Fornet-Betancourt, 2004: 79). Es importante indicar que aquí Fornet-Betancourt recurre a lo que él denomina *principio subjetividad*. Nuestro autor retoma la noción de “subjetividad” (concreta, viviente e intersubjetiva) del humanismo crítico-ético (Herder, Marx, Sartre, Lévinas, Martí, Dussel, Hinkelammert) y la coloca, en su carácter libre y rebelde, como *trascendental* a toda estabilización hegemónica de la cultura. Dice Fornet-Betancourt:

⁵ Esto es posible si los derechos humanos se pueden entender como “el resultado de la decantación histórica impulsada por complejos procesos políticos, económicos, y sociales”, como derechos históricos que han evolucionado y ampliándose de acuerdo a las necesidades y luchas reivindicativas de cada época. Martínez de Pisón, J., 2001, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Técnos, Madrid, p. 166. O como el mismo Fornet-Betancourt apunta: “La idea de los derechos humanos no descende del cielo [...] Su origen y desarrollo se explican más bien a partir de procesos de contestación situados históricamente en los que los seres humanos concretos en nombre de la simple, pero decisiva vivencia de su propia humanidad universalizan un sentimiento de su ser parte del género humano, procediendo a denunciar las injusticias de que son víctimas y a reclamar su derecho a que se les reconozca y respete como sujetos (humanos) de derechos (humanos).” Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 286. Cfr. Dussel, E., 2001, “Derechos humanos y ética de la liberación”, en *Hacia una filosofía política crítica*, Descleé de Brouwer, Bilbao, pp. 145-159.

⁶ Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, p. 186.

Esta subjetividad [de la que partimos] sabe valorar y discernir, levantándose como poder de elección y reclamando su autonomía frente a la 'ley' o frente al curso legal de las cosas. Y es por eso, finalmente que esta subjetividad es la formación en la que la existencia humana conserva siempre –al menos como posibilidad- su carácter de foco irreducible de rebelión y resistencia. (Fornet Betancourt, 2004: 312-288)

Esta subjetividad representa la "fuente" motriz de toda constelación cultural, la cual imprime todo posible sentido, fin y valor⁷. En clara referencia a Martí, esto nuestro autor puede llegar a la noción de "dignidad humana". "La humanidad del hombre, o sea, la dignidad humana, es un principio que enuncia un núcleo inviolable de derechos [...] la 'identidad universal del hombre' [...] este principio metafísico de la igualdad esencial del hombre no niega la diferencia cultural [sino que es su principio]." (Fornet-Betancourt, 1988: 131-138)

Porque la forma de estar –declara Fornet-Betancourt– y ser una persona humana en eso que llama su cultura, es la de ser sujeto en y de esa cultura. La cultura en la que el ser humano está y es, hace al ser humano; pero al mismo tiempo éste hace y rehace su cultura en constantes esfuerzos de *apropiación*. (Fornet-Betancourt, 2011: 187)

Al apropiarse de la cultura ésta se vuelve una "opción" del sujeto que se desarrolla en ella; opción porque el sujeto de cultura tiene que "optar" y "tomar partido", es decir, ser sujeto creador de su propia cultura. Este derecho, es así, una responsabilidad por hacer prosperar la propia cultura a la luz de la tensión interna entre tradiciones y visiones presentes en la vida cotidiana. Con lo que nuestro autor introduce *la pregunta por la calidad de una cultura*. Ésta se refiere a la posibilidad de los miembros de una cultura de cuestionar su propia herencia y reconocer que ella no puede ofrecer ni asegurar toda la vitalidad para el desarrollo y mejoramiento de dicha cultura. Pues ante la pregunta por la calidad de una

⁷ Podríamos expresarlo también con la frase de Bolívar Echeverría como "la libertad que da fundamento a la necesidad del mundo". "[...] el rasgo más peculiar del proceso de reproducción del ser humano es la constitución y la reconstitución de la síntesis del sujeto. El proceso de reproducción social [cultural] no es un proceso que repita indefinidamente, como debería hacerlo según las disposiciones de la Vida [...]. Lo que hay de peculiar [en la reproducción social] es que al sujeto resultante del proceso le está no sólo abierta sino impuesta la posibilidad de ser diferente del sujeto que la inició; en él está incluida de manera esencial la posibilidad de que ese sujeto cambie de identidad." "Sólo tratándose de la comunicación –agrega- podemos hablar de un código que exige del sujeto una toma de *distancia* frente a él, es decir que se pone ante el sujeto como una *oportunidad* de componer varias significaciones concurrentes y, por tanto, también como una *obligación de elegir* entre ellas; de un código que permite, por tanto, que el sujeto lo ponga a prueba en un *apertura no sólo nueva sino inédita al contexto*." Echeverría, B., 2001, *Definición de la cultura*, Itaka-UNAM, México, pp. 64, 152-153. Subrayado mío. En este sentido sirve para nuestro fin lo que Ernesto Laclau señala: "Estoy condenado a ser libre, pero no, como los existencialistas lo afirman, porque yo no tenga una identidad estructural, sino porque tengo una *identidad estructural fallida* [la estructura no logra constituirse como un orden estructural objetivo]". Laclau, E., 1990, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva visión, Buenos Aires, p. 60.

cultura “lo que sus miembros quieren saber es el estado o situación en que se encuentra su cultura, y ver si tiene o no fuerzas para seguir siendo horizonte generador de sentido en la vida de todos los días” (Fornet-Betancourt, 2001: 226). Esta experiencia, que hace *comparecer* a la cultura misma, lo hace bajo la convicción de que los fenómenos de la cultura, al decir también de Fernando Salmerón, no han de concebirse como entidades fijas e imperecederas sino como las realidades que surgen de los *proyectos* de los seres humanos (Salmerón, 1998: 38-39). La identidad cultural que se configura de esta manera bien puede llamarse “auténtica”⁸. De tal suerte que podamos inferir que la institución de la cultura está para el ser humano y no el ser humano para dicha institución.

La filosofía intercultural, como toma de partido y como praxis comprometida, ya está en la labor misma de *renovar* la cultura, su cultura. La situación cultural del sujeto, por la que se define contextualmente en parte, no es fatalidad sino posibilidad de su actuar mismo. (En tal análisis se precisa decir que el sujeto es *trascendental* a la toda constelación cultural). Frente a la “estabilización” –represora y dominadora por definición⁹– es necesaria la alternativa, o como decíamos, la disidencia. Esta es la dialéctica de liberación y opresión, que determina el conflicto de las tradiciones y que atraviesa a todo horizonte cultural. Por lo que la tesis de nuestro autor llega a una radicalidad: “desobediencia cultural es, pues, praxis de liberación”; el paradigma de la liberación y el paradigma de la interculturalidad son complementarios (Fornet-Betancourt, 2001: 188). El sujeto de las culturas ha de renovarlas primeramente (incluso más allá de enfrentarse a la Modernidad) por una *opción* por los oprimidos por el proceso de estabilización que en el proceso de opresión y absolutización de la cultura. Fornet-Betancourt muestra todo este proceso como aquella libertad por la que llegamos a ser libres. Dice nuestro autor:

[...] incluso bajo las condiciones de un “espíritu de la época” dominante [estabilización], es decir, de una ideología en pleno ejercicio de su función de control social y espiritual, pueden emerger la protesta, la resistencia, la crítica y hasta experiencias alternativas que testimonian a su vez que el ser humano no coincide nunca plenamente con la época en la que vive o, dicho con más exactitud, con lo que el “espíritu dominante” de su época quiere que sea. (Fornet-Betancourt, 2004: 19)

En los procesos anteriormente señalados consiste, según nuestro autor, una verdadera *universalidad*. Como un “movimiento de universalización *compartido* que crece desde

⁸ En este sentido, agrega Salmerón a lo dicho: “Lo contrario de una cultura auténtica es aquella que responde a necesidades y proyectos propios de una *situación distinta* de la que vive su pueblo [...]”. *Ibid.*, p. 81. Subrayado mío.

⁹ El proceso de solidificación o estabilización de lo social y cultural –sobre todo en la civilización post-industrial– puede muy bien verse como interiorización progresiva desde el Paleolítico de la imagen del Padre (l’image du Père) que ejerce Dominio y Poder (Dictadura y Totalitarismo) sobre los “hijos” a través de la culpabilidad inconciente adquiridas por las Instituciones socio-culturales. Tal es la teoría del “sociopsicoanálisis” (Sociopsychanalyse) de Gérard Mendel. Mendel, G., 1968, *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*, Payot, París, p. 402.

cada universo cultural específico; pero que, precisamente por ser compartido, supera las limitaciones propias de lo específico y va esbozando así un horizonte tejido por la comunicación de las visiones del mundo" (Fornet-Betancourt, 2001: 180). Quizá en este punto se encuentre una novedad digna de ser registrada en el curso de lo que ha significado una filosofía intercultural. Tradicionalmente se ha sostenido la creencia de que la dimensión "universal" en lo concerniente a lo humano, se había restringido a una supuesta esencia o naturaleza (*phýsis*), que al mismo tiempo fungía como referencia normativa para actuar (tal es el caso de Aristóteles, Hobbes, Hume, entre otros). No obstante la crítica contextual, histórica, económica y hasta psicológica ha mostrado que una visión "absoluta", "objetiva" y "última" de lo humano es simplemente imposible. Lo universal no está puesto como el *script*¹⁰ que hay que seguir al pie de la letra. Lo universal, como lo común a todos los hombres, se va develando en sus múltiples determinaciones y diversas constituciones que al lograr "converger" dentro de un proceso de mutuo aprendizaje harían pasar una universalidad distinta, *plural*. Con lo que se podrían evitar, tanto la fragmentación de los discursos como el subsiguiente relativismo cultural. Se trataría entonces de "reflejar la diversidad contextual y cultural de la humanidad en toda su riqueza y a replantear desde ésta sus pretensiones de universalidad y de verdad" (Fornet-Betancourt, 2004: 43). La manipulación de una pretendida "universalidad" por parte de una cultura, es lo que ha de quedar superada. La nueva universalidad se ha de rehacer a partir de un programa regulativo que pueda encauzarse al fomento de la solidaridad entre todos los universos culturales que componen este mundo. El *relacionarse* y el *acompañarse* se convierten así en los aspectos cruciales para crear procesos capaces de hacernos universales y verdaderos (Fornet-Betancourt, 1994: 11). En el acompañamiento podemos ser realmente nosotros mismos.

Las consideraciones hasta aquí expuestas y que nos ha ofrecido el autor nos conducen a entender que la filosofía intercultural no se percibe aquí tan sólo como posición teórica (que la ejerce críticamente), sino como una *disposición* o *actitud* por la que el ser humano se capacita y se habitúa a vivir "sus" referencias identitarias (culturales), en relación con los llamados "otros" (Fornet-Betancourt, 2004: 14-15). No trata de ser un concepto *normativo* que se refiere a modelos de sociedad que sirven para guiar las decisiones y acciones de todos los sectores vinculados con las políticas culturales, tal como lo promoverían ciertos modelos multiculturales (Olivé, 1999: 59). Tampoco centra el debate intercultural sólo en una línea jurídico-política o concibe unilateralmente una realidad política (que sería la liberal) como el marco adecuado para la ejecución de un posible diálogo intercultural (Vallescar, 2000: 172). No postula entonces un "concepto normativo" desde sí misma en una situación de privilegio epistémico o moral. Incluso se desmarca de él.

La perspectiva del multiculturalismo [liberal] –dice Fornet-Betancourt– no es convergente con la de la filosofía (intercultural), pues aquel [*sic*] quiere lograr una "cultura común" por yuxtaposición, mientras que ésta, como se desprende de su función fermentadora de la 'desobediencia cultural', busca la transformación de las

¹⁰ Aquí usamos la palabra inglesa para referirnos al "libreto mediático" que se demanda de los agentes culturales.

culturas por procesos de interacción, es decir convertir las fronteras culturales en *puentes sin casetas de aduana*. (Fornet-Betancourt, 2001: 188)

La normatividad de que podría hablarse, en todo caso, podría ser realizada y configurada como fruto del diálogo mismo, del acuerdo y de la interacción cultural y no como un punto de partida preconcebido. En este sentido, la filosofía intercultural funciona más como una serie de recomendaciones y consideraciones preliminares y de orientación, siempre puestas al ejercicio libre del contraste y mejoramiento, encaminadas a construir las bases y las condiciones de un auténtico diálogo entre experiencias culturales distintas. Es cierto también que la filosofía intercultural va incluyendo progresivamente concepciones acerca de las culturas, de sus estructuras, de las comunidades y sus miembros, de los derechos humanos y de las demás determinaciones materiales y formales que las hacen posibles. Pero lo hace estando colocada en las fronteras mismas de lo cultural.

Llegados a este punto y sobre lo ya dicho previamente, conviene indicar que la filosofía intercultural da un paso más frente a las consideraciones actuales de la “tolerancia” como virtud pública (Rawls) o principio jurídico-político dentro de un sistema económico y político determinados. Sobre todo de una concepción de la tolerancia en sentido “débil” o “pasivo”, como el soportar desdeñosamente (la misma noción de tolerancia implica *desaprobación*, relación de poder, reflexión deliberada a tolerar, tratando al otro como “enemigo”) (Martínez de Pisón, 2001: 121) a quienes viven y piensan de modo distinto a nosotros. Este tipo de tolerancia, denominada así por Otfried Höffe, es superada por una tolerancia “activa”, “fuerte”, auténtica y verdadera que reconoce los derechos del otro en igualdad de condiciones, que los suscribe incluso, para desarrollarse libremente de acuerdo a su propia visión del mundo (Höffe, 2007: 270-271). De ahí la garantía de una salvaguarda en el derecho público en este segundo caso. Se trata de combatir la homogeneización y uniformidad social, cultural, ofreciendo el cuidado, la protección y las garantías necesarias para el fomento de las distintas formas de vida. Ante lo que una visión política igualitarista y social es esencial para esta concepción “fuerte” de la tolerancia. No obstante, aún cuando la apuesta de Höffe se centre en este tipo de tolerancia, considerada como el paso de lo “individual” a lo “social”, no es lo suficientemente radical. Esta postura es criticada por Fornet-Betancourt al señalar de modo distinto.

Lo que para Höffe pasa por las instituciones políticas vigentes que “administran” estos derechos, para Fornet-Betancourt significa el reconocimiento a la diferencia activa de las culturas *más allá* de las políticas vigentes. ¿Cómo se respeta el derecho de otros a su cultura sólo desde un horizonte monocultural y explícitamente depredador como el capitalismo financiero? Frente a una tolerancia en sentido “fuerte”, que ya significaría un sustantivo avance en las sociedades actuales, la filosofía intercultural promueve la idea de pasar ahora de una visión que deja al otro en su orilla del río a aquella que le permita cruzar y “tomar cierta distancia”. No para forzarlo a adoptar un modelo ajeno de vida. No para vaciarlo de sentidos con los cuales hace su mundo. Sino para hacerlo *creador* de su propia herencia e identidad. La concepción de una tolerancia en sentido “fuerte”, como la

propone Höffe, permite y reclama el reconocimiento activo del otro en su diferencia. Pero es posible que promueva una convivencia de identidades disminuidas por los sistemas opresores y excluyentes ante los que han surgido como resistencia o mera reacción.

Una filosofía intercultural supera una tolerancia aún en este sentido “fuerte” (aunque bien puede asumirla como uno de sus pasos primeros) porque busca no sólo el reconocimiento sino el “entendimiento”, el mutuo enriquecimiento, por lo que la propia identidad es cuestionada y es invitada a recorrer nuevos senderos. Esta consecuencia deviene del reconocimiento activo del otro en su diferencia. Ya que de reconocer el derecho del otro a hacerse la vida a su libre ingenio, también supondría, si se le toma *enserio*, poder alimentarse y aprender de su modo de vida, de su experiencia, de su astucia histórica. Las identidades así no quedan “como estaban” o se limitan a ser asimiladas e integradas a lo existente, sino que se desbordan, *maduran*. Con lo que no hay lugar para el mismo mundo (ni de su privilegio ni de absolutismo), éste ha de *transformarse* necesariamente. En una real “comunidad”, como lo hemos mostrado, de dos que entran no salen sólo dos. Algo se ha descubierto en la compañía, en el desgarramiento, en la procesión y en el impacto de la vida del otro. Y no hay real encuentro sin cuestionarse a sí mismo¹¹. La filosofía intercultural da el “paso” de la convivencia fraterna entre sustancias culturales unitarias a la convivencia *solidaria* por la que las percepciones del sí mismo se dislocan y dan lugar a una maduración, un enriquecimiento, de lo propio ante un otro que desde ahí se miran con un horizontal amor. “Pues el *encuentro* –dice Fornet-Betancourt– con esas [otras] voces que nos salen al encuentro y nos interpelan para que también nos hagamos cargo de su mensaje y perspectiva, significa la posibilidad históricoexperiencial de reperspectivizar nuestra manera de pensar” (Fornet-Betancourt, 1994: 51). Aprender a pensar desde la polifonía del pensamiento exige entonces una relación entre sujetos que están dispuestos a aprender unos de otros.

Para comprender mejor el sentido de la filosofía intercultural propuesta por Fornet-Betancourt es necesario recurrir a los supuestos hermenéuticos y epistemológicos que él ofrece. Frente al desafío hermenéutico que representa el diálogo intercultural se hace necesario reelaborar los presupuestos de nuestra forma de entender. Algunos elementos que se establecen para poder ofrecer en un futuro un tratamiento detallado de esta cuestión son:

a) La *historización* o reubicación del problema hermenéutico que supone la filosofía intercultural desde el marco del conflicto Norte-Sur. Lo que implicaría un revisión exhaustiva

¹¹ Hablando de la conversación genuina, como uno de los momentos humanizadores por excelencia, Gadamer decía en perfecto acorde con lo dicho hasta aquí sobre el “espacio de la comunicación”: “La conversación deja siempre una *huella* en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho [sólo] de habernos enseñado algo nuevo, sino de que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. [...] La conversación tiene una *fuerza transformadora*. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que *nos transforma*”. Gadamer, H.-G., 1992, *Verdad y Método*, Vol. II, Ediciones Sígueme, Salamanca, pp. 206-207. Subrayado mío.

del desarrollo de la actual idea de “racionalidad”, sobre todo en sus formas reductivas y excluyentes. Lo que se “busca es la transformación de la razón, dejando entrar en su proceso de constitución las voces de aquellos que hasta ahora han sido *afectados* por sus distintas formaciones vigentes, pero que se han visto excluidos de la dinámica productiva de las mismas” (Fornet-Betancourt, 1994: 16). Las perspectivas del Sur han de ser integradas igualitariamente en la reconstitución de una nueva forma de racionalidad. En los mundos que han sido ocultados por el poder instrumental y hegemónico-imperial de la razón se encuentra una esperanza de universalidad auténtica.

b) Ha de tratarse por todos los medios no convertir el propio mundo categorial como el lugar privilegiado a partir del cual se puede dar la *comprensión* con el otro. Seguir sosteniendo un entender que sólo *asimila* al otro por reducción dentro de los límites del sentido concebido previamente, implica no poder apreciarle como una *f fuente de sentido* con igual originalidad y dignidad (Fornet-Betancourt, 1994: 17). Con lo que también debe presentarse la disposición a aceptar al otro como “indefinible”. Una forma para conocer auténticamente al otro se establece cuando el conocimiento nace en las condiciones y situaciones históricas del encuentro con él, donde su presencia ya sea como resistencia o como memoria, en su forma de vida y cultura, hace *patente* su fuerza discursiva desde su alteridad. Aquí escoge el autor la expresión “reverso de la historia”. Las voces y sentidos acallados menguan el ser-posible del ser humano. Acudir a ella y responder a las interpelaciones de donde surgen como otra-historia, como rumbos *alternos* que son ofrecidos a la humanidad, infunden la oportunidad de reubicar el fundamento de nuestras certezas y logros. Así, el sentido fundado por mí se puede calificar de parcial, mientras que en un encuentro de real aprendizaje con el otro puede devenir en un conocimiento mucho más fuerte y complementario del mundo al “levantar un nuevo horizonte de comprensión”. El conocimiento por vías inter-discursivas opera con un mayor sentido de

“realidad”;

c) El otro como sujeto histórico de vida y de pensamiento no es constituido o reconstruido desde la posición de otro sujeto (Fornet-Betancourt, 1994: 17). Pues el ser humano se resiste a toda clasificación (Panikkar). El despliegue del propio pensamiento alcanza límite ahí donde el mundo del otro comienza. Las ideas que se hacen para entender su modo de vida pueden tener mejor asidero, como se ha expuesto, en la escucha atenta de su discurso, en situación.

Estas condiciones previas pueden ayudar a enfrentar hermenéuticamente la realidad distinta de los otros. Promoviendo a cada paso una comunicación abierta por la que los que se escuchan seriamente, en reciprocidad, pueden *transformarse* ellos mismos y reconstruir a partir de ello sus modelos de conocimiento. El programa de filosofía intercultural supone en este sentido cuestionar y dismantelar los principios que impiden todo auténtico diálogo. Sin embargo, y esto representa a nuestro juicio una de las principales potencialidades del discurso intercultural, para lograr tal propósito el único método posible se halla en el mismo ejercicio intercultural del pensar y el vivir. El diálogo intercultural, visto de esta manera, no se entiende sólo como un momento futuro al que hay

que llegar y hacer conducir todos los arroyos. Sino también y principalmente como la *manera* en cómo hay que conducir dichos esfuerzos. Tal es el grado de coherencia que supone la filosofía intercultural. Sería, como sostiene el propio autor, “una aproximación intercultural a la realidad de la interculturalidad” (Fornet-Betancourt, 2004: 11). Es importante subrayar que esta filosofía presupone un horizonte utópico de justicia. También es menester, para mostrar el sentido de esto, el recordar que en la elaboración de orientaciones utópicas estimamos críticamente la realidad presente como “defectiva”. Por lo que esto asume un carácter “irruptivo” o *décalage*, y aquello que *irrumpe* en el mundo lo hace siempre violentando, destruyendo. En esto la filosofía intercultural posee una dimensión utópica que en cuanto tal, y como lo ha establecido Mannheim, reorienta la conducta humana y al hacerlo *destruye* parcial o totalmente el orden de cosas predominante en el momento (Mannheim, 1954: 195). No obstante el futuro que tiene la filosofía intercultural como estrella del norte, como un pensamiento “hacia delante” (Ernst Bloch), no se muestra como el término de la historia. Se va realizando de lugar en lugar, de tiempo en tiempo y su novedad es de algún modo analógica en cada contexto emergente. Sus intuiciones y postulados sirven en toda época.

A partir de la experiencia histórica de resistencia cultural que han librado los pueblos oprimidos de América Latina y del Tercer Mundo en general, Raúl Fornet-Betancourt ha esbozado algunos hilos conductores a nivel hermenéutico-epistemológico para la filosofía intercultural que vienen a dar mayor luz sobre este tema. El primer supuesto en el contexto de la periferia del mundo es crear las condiciones para que los pueblos que han sido sojuzgados puedan tener lugar en el forum universal, que puedan *hablar con voz propia* (Fornet-Betancourt, 1994: 19). La palabra tiene que irse mostrando como libre de toda fuerza coercitiva (Habermas). De ahí que la crítica a la razón colonizadora en sus respectivas expresiones históricas sea un paso necesario a dar. Las expresiones imitativas, tradicionalistas o fundamentalistas, propias de un modo de vida enajenado, han de ser superadas al darse la conciencia crítica de las personas frente a dicho contexto. La cultura como una herencia colonial hace comprenderse a las personas bajo la imagen que otros les han impuesto aun después de pasados los siglos. Parecemos atrapados en un laberinto de presiones y reacciones ante el que parecemos no poseer ningún control. En un contexto de dominación “la existencia de la víctima es siempre refutación material o formal de la verdad del sistema que la origina” (Dussel, 2002: 371-372). Es refutación porque el propósito de toda institución es la de hacer posible la reproducción y desarrollo de la vida humana en las más amplias dimensiones. En la medida en que una institución acalla la participación simétrica y libre, desde los propios horizontes de cultura e historia, menguan con ello las posibilidades de una vida buena y digna para todos los afectados. La historia del colonialismo y sus supuestos significan el freno mismo de las capacidades y de las libertades que puedan estar al servicio de la propia vida humana. En esto la filosofía intercultural es bastante clara y coincide prácticamente en todo lo esencial con las principales filosofías críticas del mundo. En otras palabras: “La crítica al colonialismo es desarrollo de una hermenéutica de la liberación histórica por la que el *indio mudo* redescubre su palabra, y el *negro desconocido* dispone de las condiciones práctico-matemáticas para comunicar su alteridad” (Fornet-Betancourt, 1994: 20).

El segundo presupuesto hace explícito lo ya dicho sobre cómo “supera” la filosofía intercultural la mera relación tolerante, incluso en sentido “fuerte” (propia de sociedades multiculturales con un marco jurídico-político liberal), con el otro. No supone ni un “soportar” desdeñoso, ni sólo una aceptación activa de la diferencia o una benevolencia, sino que se *compromete* con las premisas de las dos últimas expresiones para radicalizarlas. La convivencia con el otro, dentro de una situación histórica concreta, afirma el derecho del otro a hacer su vida según sus propios marcos de referencia y reconoce en esta perspectiva una “originalidad” del discurso como *alternativa* a la propia. De esta manera no hay mera relación de pensares absolutos, sino de pensares que se contrastan y mejoran, maduran, por el diálogo auténtico. Las condiciones para ello se dan obviamente desde el reconocimiento y el respeto. Pero como condiciones son momentos que preparan y nos disponen para arriesgar y aprender en una relación *solidaria*, que puede transformar la propia identidad. “Interculturalidad –dice Fornet Betancourt sobre este supuesto– no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético o en tantas otras dimensiones. Busca más bien la *transfiguración* de lo propio y de lo ajeno en base a la interacción y en vistas a la creación de un *espacio común* compartido determinado por la convivencia [solidaria]” (Fornet-Betancourt, 1994: 20). En este sentido, mientras que en una posición de un multiculturalismo de corte liberal se pueden “tolerar” las posiciones incluso excéntricas dentro del ámbito de lo social (que resultan de su limitación política como “libertad de conciencia”) en la medida que no se vean infringidos los principios normativos que rigen políticamente la convivencia social, es decir, la tolerancia como “pacificación” (donde la tolerancia puede funcionar más como una actitud hipócrita de una cultura dominante sobre otra) (Martínez de Pisón, 2001: 121) la posición de la filosofía intercultural obliga a *cuestionar*, desde una radicalización de los supuestos de “pretensión de verdad y validez” y de reconocimiento al otro, la misma política vigente (en principio, las identidades culturales no son de facto afines al universalismo liberal y no “deberían” serlo sin un serio diálogo)¹² su reglamentación al tiempo en que obliga también a *cuestionar* la propia tradición cultural. Cuestionar y resolver, en una verdadera participación activa de todos los afectados, la pertinencia y la

¹² El proceso de globalización financiera y política liberal no puede ser llamado diálogo. Y el liberalismo, bajo este entendido, no puede seguirse definiendo como la articulación, asimilación, de las diferencias culturales dentro de sus estrictas limitantes. De ahí que los discursos de ciertas corrientes reaccionarias de los Estados Unidos de Norte América, que colocan el estilo de su sociedad como “libre y democrática” en yuxtaposición con otras, sea comprensible pero definitivamente inaceptable (y menos por su imposición armada). En este nivel León Olivé se ha interrogado como sigue: “no sería acaso más realista y sensato establecer un principio que [más allá de los principios de justicia liberales o de ciertas reglas igualitaristas], partiendo del reconocimiento de que los pueblos no son iguales, prescribiera que lo justo es establecer de común acuerdo mecanismos que aseguren la satisfacción de las diferentes necesidades de cada pueblo?” Olivé, L., *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México, 2004, p. 142. Mucho de lo que enmascara el multiculturalismo es precisamente este proceso, por lo que no es de extrañar que Žižek describa a este modelo de sociedad como “lógica cultural del capitalismo multinacional”. Cfr. Žižek, S., “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Žižek, S.- Jameson, F.-Grüner, E., *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.

eficacia entonces de los modelos vigentes (Estado-Nación, Democracia Liberal, Capitalismo Financiero, Iglesia, Sistema de Castas, etc.).

Procesos que significan “solidaridad” porque implica una *responsabilidad por el otro* (Dussel, 2007: 297). En un contexto de asimetrías culturales, el solidario no sólo admite la diversidad sino que se compromete con ellas en el horizonte del beneficio mutuo. La plataforma intercomunicativa lograda a partir de un solidario encuentro de controversias, sería un *nuevo momento histórico* con respecto a la mera cristalización y reducción en totalidades políticas. La solidaridad supone y quiere al otro desde su alteridad y exterioridad.

La filosofía intercultural como un programa que se debe mejorar en el mismo proceso intercultural de contrastación, de diálogo y convivencia, aspira a una relación entre expresiones culturales que permitan liberarse de posiciones dogmáticas, absolutizadoras y excluyentes. Y que en esta liberación de tradiciones puedan posibilitarse nuevos rumbos y horizontes de comprensión más complejos y adecuados de vivir. El *misterio* e incluso el “horror” que manifiesta el otro en su modo de vida convocan al atento y honesto escuchar. “[...] siguiendo a Fernet-Betancourt –dice Adriana Arpini– [se] hace valer la reserva teórica de quien [en primera instancia] se pone a escuchar el discurso de otra forma de pensar vislumbrando en la escucha el comienzo de la transformación recíproca.” (Arpini, 2005: 73). Pero más aún, a vivir y a trabajar en la situación histórica del otro. Para ello se requiere, sin duda, de gran valor. La formulación sobre lo que son los otros no debe adelantarse, como pre-juicio, al mismo acontecimiento de conocer. Tampoco ha de pasar de una subordinación a otra. Para el autor, lo crucial es mantener la sorpresa, el carácter de extraordinario del otro, e ir dirigiendo dicha emotividad por un camino distinto a la inmediata e intransigente censura o condena. Cultivar el terreno de lo *inter* por el que podemos, por medios estrictamente consensuales responder al compromiso de mejorar el desarrollo humano en su conjunto. Esta es sin duda alguna la principal causa en la que se adhiere la filosofía intercultural: el desarrollo de todas las potencialidades y posibilidades del ser humano en este mundo y para lo cual no bastan algunas ideas o voces, sino todas las existentes y aún pasadas. La “mundialidad” de la que hablábamos al comienzo no es una particularidad universalizada, sino una “convergencia *analógica*” de cada posición cultural, por la cual se pueden llegar a consensos fundamentales sobre una orientación realmente “universal” para la vida humana. Con lo que se da una tercera posibilidad como equilibrio ante el particularismo y el universalismo, entre la inconmensurabilidad y el relativismo. La esperanza de que algo así suceda no anhela, repitámoslo, a un único pensamiento pero tampoco a un relativismo a ultranza. Anhela en definitiva y a guisa de imperativo

[...] *darme tiempo* para comprender y apreciar al otro, para percibirlo como sujeto que interpela desde su ordenamiento o relación con la historia, el mundo y la verdad; y poder así hacerme cargo de su interpelación en el sentido de una invitación a entrar en el proceso de la comunicación intercultural. (Fernet-Betancourt, 1994: 23)

Desde luego que en esto la filosofía intercultural tiene también por objetivo el fomentar una transformación en la actual conducción de la “actitud práctica”, es decir, a convocar una manera diferente de actuar con el otro, en el entendido de que la actual situación en que se lleva a cabo esto es insostenible para todos, suicida, toda vez que quedamos una vez más en manos de unos cuantos intereses.

Referencias

- Arpini, Adriana (2005), “Ética intercultural”, *Ciencias Sociales Online*, No. 1, vol. II, Chile, Universidad de Viña del Mar.
- Dussel, Enrique (2002), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique (2007), *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1988), “José Martí y el problema de la raza negra en Cuba”, *Cuadernos Americanos*, año II, vol. 1, México, UNAM.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1994), *Filosofía intercultural*, México, UPM.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Descleé de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2004), *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe.
- García Canclini, Nestor (1990), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Mannheim, Karl (1954), *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Ediciones Aguilar.

Márquez-Fernández, Álvaro (2006), "De la filosofía de la alteridad a la ética de la convivencia ciudadana", *Cultura e alteridade: confluencias*, Rio Grande do Sul, Ijuí.

Martínez de Pisón, José (2001), *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Técnos.

Olivé, León (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós.

Panikkar, Raimon (1990), *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, Editorial San Esteban.

Salmerón, Fernando (1998), *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Paidós-UNAM.

Todorov, Tzvetan (1993), *Las morales de la historia*, México, Paidós.

Vallescar, Diana (2000), *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Madrid, Editorial Covarrubias.



Avenida 2N en su cotidianidad a al atardecer una de las calles de más flujo vehicular en la ciudad de Santiago de Cali, en uno de sus costados se encuentra el Centro Administrativo Municipal y su respectiva plazoleta el CAM. Foto de Dione Lyd Ospina

Carácter escatológico de los mitos y leyendas de Colombia que relacionan la maldad de la mujer con la figura diabólica

Yadira Contreras Villamizar
Universidad Industrial de Santander
Bucaramanga, Colombia

Resumen: Las leyendas de la mujer y su relación con la maldad, están presentes en muchas culturas desde tiempos remotos. Desde épocas antiguas, la mujer ha sido ligada al pecado, un ejemplo de ello, lo encontramos en el relato del génesis de la Biblia; pues nos muestra que Eva es quien hace pecar a Adán, lo cual puede verse en el siguiente pasaje: "La mujer vio que el fruto del árbol era hermoso y le dieron ganas de comerlo y de llegar a tener entendimiento así que cortó uno de los frutos y se lo comió, luego le dio a su esposo y él también comió, en ese momento se les abrieron los ojos y los dos se dieron cuenta que estaban desnudos, entonces cocieron hojas de higuera y se cubrieron con ellas (La Biblia, Gén.3/6-8)".

Palabras clave: mujer; mitos; leyendas; maldad.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2012.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Contreras Villamizar, Yadira. 2016. "Carácter escatológico de los mitos y leyendas de Colombia que relacionan la maldad de la mujer con la figura diabólica", *Humanidades Populares* 2 (3), 29-39.

APA

Contreras Villamizar, Y. (2016). Carácter escatológico de los mitos y leyendas de Colombia que relacionan la maldad de la mujer con la figura diabólica. *Humanidades Populares*, 2 (3), 29-39.

Chicago

Contreras Villamizar, Yadira. "Carácter escatológico de los mitos y leyendas de Colombia que relacionan la maldad de la mujer con la figura diabólica". *Humanidades Populares* 2, no. 3 (2016): 29-39.

MLA

Contreras Villamizar, Yadira. "Carácter escatológico de los mitos y leyendas de Colombia que relacionan la maldad de la mujer con la figura diabólica". *Humanidades Populares* 2.3 (2016): 29-39.

Harvard

Contreras Villamizar, Y. (2016) "Carácter escatológico de los mitos y leyendas de Colombia que relacionan la maldad de la mujer con la figura diabólica", *Humanidades Populares*, 2 (3), pp. 29-39.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



1. Leyendas de Tona y Silos que muestran a la mujer relacionada con la maldad

En algunas culturas, como la griega, la mujer era vista como fuente de maldad e irracionalidad, ya que la consideraban como alguien que tendía a los excesos, al licor y la glotonería entre otros. De igual forma, la manera de ver a la mujer como tendiente a la maldad y una tentación para los hombres, la encontramos en la figura de Pandora presente en el relato de Hesíodo. Según el cual, Pandora había sido creada por Zeus como castigo para los hombres. Pues el dios del trueno, tras haber perdido el fuego, engañado y robado por Prometeo, desató toda su ira sobre los hombres, y ordenó a Hefesto —dios de la artesanía— hacer una criatura irresistible para castigarlos. Para ejecutar dicho trabajo, se le ordenó mezclar agua con tierra, infundirle voz humana y hacerle una bella apariencia de doncella, semejante al rostro de las diosas inmortales. Entre otros atributos que Atenea, Hermes —mensajero— y Afrodita le otorgaron, como sensualidad, mente cínica —satírica— y un carácter cambiante.

Cuando ya estaba lista, se la entregó a Argifonte, quien la llevó como regalo a Epimeteo¹. Posteriormente, Epimeteo acepta a Pandora, dejándose llevar por su belleza, le entrega una jarra que contenía todos los males del mundo, misma que ella abrió motivada por la curiosidad. Lo cual desató todas las enfermedades, y males que aquejan a la humanidad; como la vejez y la muerte (Hesíodo, 1983: 125,129).

Esto refleja que la mujer es vista como alguien que provoca el mal a los hombres, pues trae perdición y muerte. Por ello, es posible compararla a la figura de Eva —del Génesis— y a la de Pandora, pues ambas son muestra del prejuicio que se tiene de las mujeres como causantes de los males de la humanidad.

Como podemos ver, la relación de la mujer con la maldad, es un rasgo cultural que hemos heredado de occidente, pues pervive en nuestros mitos y leyendas santandereanas. En éste departamento al igual que en el resto de Colombia encontramos algunas historias que son muestras de ello. En los territorios que, en la actualidad, componen los departamentos de Santander y Norte de Santander, (pero que estuvieron unidos), tenemos las siguientes leyendas que dan testimonio de ello.

1.1 “La luz” reproducción de la leyenda popular de la llorona

En las partes altas del municipio de Tona, donde ya se empiezan a encontrar los bosques, los abuelos cuentan que, en las noches, se aparecía una luz entre los árboles a quienes caminaban en medio del bosque, y que, en ocasiones, podía ser divisada desde el pueblo. Quienes se topaban de cerca con ella, decían que era una aparición en forma de mujer, a la cual, se le podía ver el corazón abierto y ardiendo el llamas. Dicen que la luz, era una

¹ En la mitología griega Epimeteo era hijo del titán Jápeto y de la oceánide Clímene (hija de Océano y de Tetis), y hermano de Prometeo, Atlas y Menecio. A diferencia de su hermano Prometeo (quien podía ver el futuro), este veía con retraso cosas. Unido a Pandora, tuvo una hija, Pirra la roja, la cual a su vez unida a Deucalión (hijo de Prometeo) fueron los padres del género humano.

mujer que, al igual que la llorona, deambulaba a lo largo de las quebradas gimiendo desesperadamente. Quienes se atrevían a ahuyentarla, afirmaban que debía de azotarse con un rejo, para que de esta forma desapareciera.

A la par que los relatos sobre la llorona, el mito de la luz tiene una fuerte carga simbólica pues, en primer lugar, representa una estigmatización hacia las mujeres que cometían infanticidios o abortos. La representación mediante tal figura, es la de una mujer que, según la idiosincrasia, al haber cometido un grave crimen, queda de este modo, expuesta ante los demás. Por otra parte, el corazón en llamas y del cual mana la luz es, para quienes relatan la historia, aquello que representa el dolor y la culpa que la embarga. El castigo impuesto, consiste en deambular por las noches y ser vista por sus congéneres. En el relato, se expone el rechazo que recibe de los demás, pues es ahuyentada es mediante el castigo físico; muestra del gran temor hacia tal figura.

1.2 Leyendas de Silos que relacionan a la mujer con la maldad: la Cambrita y la Viuda

Las leyendas de Silos, al igual que la anteriormente narrada, muestran el vínculo que se realiza en el imaginario cultural, entre la mujer y la perversidad. Tales leyendas representan a dos espantos llamados: la Cambrita y la Viuda.

La primera (la Cambrita) es representada en la tradición de Silos, como una mujer de belleza cautivadora, que engaña a los niños con regalos, y se transforma en un espanto de piel verde, ojos redondos y grandes que destellan una especie de llamas de fuego, con dientes largos de los que brota sangre; nariz torcida y larga, uñas puntiagudas y cabellos muy largos. Este espanto, al igual que Medusa, tiene serpientes, con las cuales castiga a quienes se dejan cautivar por su belleza y quedan atrapados (Cabeza Quiñones, 2005: 64).

En la descripción del espanto de la Cambrita, vemos la discriminación a la mujer, identificada con el pecado, la lujuria, el engaño y la manipulación, entre otros, esto nos viene desde la Biblia y desde culturas occidentales, como la griega, donde se consideraba un ser inferior. Además, dicho espanto, es creado para infundir miedo entre los niños, muestra nuevamente, del prejuicio a la mujer como fuente de maldad, en este caso, a partir de una figura que primero se presenta de manera agradable y después se manifiesta tal cual es, algo engañoso; como si la belleza fuera la herramienta del engaño que oculta a la maldad.

La segunda figura, la viuda, es presentada como una mujer con la cara cubierta por un rebozo negro, vestido largo del mismo color y una manta; se aparece como una sombra en las casas o lugares donde hay un enfermo grave, a manera de señal de la muerte inminente. Además de esta labor macabra, nos cuenta la tradición de Silos, quien, por las noches, persigue a borrachos y mujeriegos y, como castigo, los engaña para conducirlos a los alrededores del cementerio. Después de entablar conversación con sus víctimas, deja al descubierto su verdadero rostro, dejándolos aterrorizados, pues su cara es una calavera desdentada que arroja fuego por ojos y boca (Cabeza Quiñones, 2005: 64).

En esta leyenda encontramos a la mujer asociada con la muerte. No obstante, se pone de relieve, el hecho de que sea la viuda, la portadora o quien pronostica la muerte de sus congéneres, esto refleja que la mujer se ha considerado como alguien ligada a la adivinación y al ocultismo. Por otro lado, al perseguir a los hombres para llevarlos hacia el cementerio mediante engaños, manifiesta la idea de la mujer como símbolo de la mentira que lleva a los hombres hacia la perdición.

1.3 Las brujas: un ejemplo del vínculo de la mujer con la maldad

La bruja como una figura que encarna la maldad, el engaño y la mentira, es algo que permanece aún en la tradición y los relatos que encontramos en muchas leyendas de Santander. ¿Pero de dónde viene esta imagen? ¿De dónde surge la asociación de las mujeres con la maldad? En Colombia existen leyendas que atribuyen a la mujer rasgos adivinatorios, mágicos y de perversión. Ahora bien, para indagar sobre la imagen de las brujas, desarrollada a lo largo de la historia, tomemos dos ejemplos de la literatura universal en los que vemos estas características: *Macbeth* de Shakespeare y *Fausto* de Goethe. En la tercera escena del primer acto de *Macbeth*, se muestra la imagen de las brujas como seres que causan repulsión, con aspecto de mujeres de edad avanzada, pero de imagen ambigua, pues toman características masculinas, parecen seres de otro mundo aunque pertenecen a este, y no se sabe si están muertas o vivas, asimismo están ligadas al infierno (Shakespeare, 2001: 40). Lo anterior, muestra la imagen de las brujas, como criaturas que sobresalen por su fealdad, también ligada a la maldad de la mujer.

Otro rasgo característico de las brujas es la elaboración de conjuros, algo que encontramos en la primera escena, del cuarto acto, y que corrobora la imagen que, desde la edad media, se ha formado del actuar de las brujas, aún vigente como imaginario colectivo heredado. Antes del encuentro con *Macbeth*, las brujas llevan a cabo un conjuro, del cual rescatamos el siguiente fragmento:

Road, road, en torno a este caldero; arrojemos en él envenenadas viseras.

Sapo que bajo piedra fría treinta y un días con sus noches su veneno destila en sueños. Hierve primero en la tina encantada. (Shakespeare, 2001: 225)

En la obra *Fausto*, encontramos otra imagen de las brujas, presentadas, en este caso, con un vínculo cercano al Demonio, tanto en la escena en la que llegan los personajes Fausto y Mefistófeles (el diablo) a la casa de la bruja, como en la recreación del aquelarre de la noche de Walpurgis.

La escena que transcurre en el despacho de la bruja, lugar al que se acercan Fausto y Mefistófeles para conseguir un brebaje que devuelva al doctor su juventud, la descripción que encontramos sobre la hechicera y su aposento, nos deja ver la tipología propia de su labor, transmitida por el genio poético de Goethe. En las palabras de Fausto, vemos que las brujas son mujeres viejas, que viven y mantienen en un caos completo, preparan brebajes, además de tener criaturas grotescas como servidores. Así, el vínculo presentado entre la

bruja y el diablo es patente, a partir del diálogo que ésta mantiene con Mefistófeles, aunado a la petición del brebaje.

Posteriormente, en la escena en la que se celebra un aquelarre al que asisten Fausto y Mefistófeles, vemos cómo se organiza una reunión de brujas, espantos y demás espíritus, en la cima del monte Brocken. Los diferentes personajes desfilan, dando a entender que se lleva a cabo un encuentro cargado de festividad y excesos. Se manifiesta aquí la creencia en las reuniones anuales de brujas y hechiceras para festejar al Diablo un día antes de una festividad cristiana de la santa Wulburga², a partir de la cual, toma nombre la noche en la que se lleva a cabo el aquelarre, la noche de Walpurgis.

Algunos rasgos anteriormente descritos en las obras Macbeth y Fausto, perviven en la Bruja de la tradición oral santandereana, por ejemplo: creer que tienen un vínculo con el diablo, además de la elaboración pócimas y de hechizos. No obstante, tienen características propias como las descritas a continuación: La Bruja santandereana es, al igual que la de la tradición, un personaje que se encarga de hacer el mal a sus congéneres. Pero tiene como rasgos característicos la capacidad de transformarse en un pájaro por las noches, (en la mayoría de los casos en un buitre carroñero). Una vez convertidas en aves, se encargan de mortificar y asustar a las personas, haciendo ruidos extraños, arañando con las garras los techos y riéndose a carcajadas, no obstante, en el día se presentan como mujer normales.

Otra de sus actividades preferidas es mortificar a los hombres durante el sueño, visitándolos en las noches transformadas en buitre negro, esto es algo asociado a las infidelidades de los esposos, pues, según las esposas engañadas, las amantes tienen la capacidad de perseguir al amado por las noches, hacerle hechizos y laceraciones en el cuerpo.

No obstante, a las brujas no sólo se les atribuye las influencias descritas anteriormente sobre sus semejantes, sino que, además, son culpables del miedo infundido a los niños no bautizados y a sus padres, pues se tiene la creencia que los niños que no han recibido sacramentos son raptados por las brujas, ataque del que quedan exentos por medio del bautismo.

Por otra parte, el imaginario popular considera que la fuente del poder de las brujas, proviene de la elaboración de un pacto con el diablo, el cual debe hacerse a orillas de algún río o en lo alto de las montañas, ahí, la candidata a bruja debe asistir desnuda, renunciando a sus sacramentos cristianos y su fe en Dios. Aceptando al Diablo como su señor, a cambio de recibir del poder sobre algunos aspectos mágicos.

Al respecto del oficio de las brujas, en Santander también se tiene la idea de que se encargan de hacer maleficios para arruinar personas, hechizar amantes, revelar verdades, y se les atribuye el poder mágico para llevar a cabo todo este tipo de actividades. Algo

² Walpurgis o Walburga (Santa). Religiosa benedictina (710-779). Viajó a Alemania para ayudar a su tío San Bonifacio en la evangelización de Alemania. Su sepulcro en Eichstätt se convirtió en centro de peregrinación (Fiesta, 1 de mayo). Se supone que la noche de la víspera, noche de Walpurgis, se reúnen las brujas en el Brocken, en las montañas de Harz, y trazan planes para arruinar las cosechas. Según la creencia popular, Santa Walpurgis destruye los propósitos de las hechiceras.

similar al concepto que se tenía en Europa, descrito en las obras de dramaturgia antes citadas. Todo lo anterior, se fundado en la relación que se ha hecho culturalmente de la mujer con la maldad; al asociarla con un carácter vengativo y envidioso, así como un poder de adivinación.

1.4 Un relato sobre las brujas en Bucaramanga

A continuación, se presenta el siguiente relato donde se tipifica la leyenda popular de las brujas en Santander:

Una mujer vecina del municipio de Bucaramanga, que hacía poco había contraído nupcias, tuvo una experiencia cercana con una bruja que buscaba atormentarla. Contaba que en las noches era sacada de su casa por una fuerza que la hacía volar sobre el terreno aledaño al cerro de Morrorico, al nororiente de la ciudad, esto se repitió por muchas noches; ella no podía explicar el hecho, no sabía si era una pesadilla o la realidad. Sus compañeras advertían que llegaba con moretones en las piernas, al preguntarle la razón de esas marcas, les contó lo sucedido, y ellas llegaron a la conclusión de que eran las brujas las responsables de sus males.

Una noche, mientras se encontraba haciendo labores, llegaron unas vecinas y, mientras charlaban, escucharon silbidos, salieron aterrorizadas a la terraza a buscar la fuente del sonido, y vieron que había dos criaturas encima de una antena con forma de pisco. Una era de color blanco con negro y la otra completamente negra, las vecinas identificaron a la primera figura como una bruja joven, y la segunda como vieja. Siguiendo la creencia popular, se les ocurrió increpar a las criaturas diciéndoles que al siguiente día fueran por sal; cuenta la relatora de la historia que, un día después, llegó una señora vestida de negro a pedirle sal. La mujer aprovechó la visita para preguntarle si era ella quien la atormentaba cada noche trasformada en bruja; al escuchar estas palabras la visitante se asustó y, sin decir nada, salió huyendo.

Después de este hecho, la mujer recordó que, de niña, su padre le contó que él había presenciado un rito, en el cual, una madre enseñaba a su hija el oficio de la brujería, el rito consistía en que la aprendiz repitiera oraciones sin pronunciar las palabras Dios, San José o la santísima virgen, pues debía quitarse los santos óleos y el sacramento del bautismo. Lo anterior debido a que no podía ser bruja sin antes rechazar sus creencias cristianas y entregarse por completo al diablo.

2 La Figura Diabólica En Los Mitos Y Leyendas De Tona Y Bucaramanga

El Diablo o Demonio es una figura que se ha instalado como parte del folclore colombiano, más allá de aquella criatura enemiga de los hombres de la que nos habla la Biblia. Santander no es la excepción, en numerosos mitos y leyendas, aparece tomando múltiples formas, en ocasiones se presenta como un ente castigador, un mentiroso o un hombre acaudalado. Además podemos ver como en la tradición popular, se manifiesta bajo formas antropomorfas y de animales.

En algunas zonas de Santander y Norte Santander, el Diablo toma elementos propios de la región, como por ejemplo su gusto por el tabaco, cultivo tradicional de nuestras tierras desde la época colonial.

De las formas humanas tomadas por el demonio, una de las más comunes es la de un hombre vestido de negro que, en la mayoría de los casos, —dependiendo de los lugares y épocas en que se originaron tales relatos—, se moviliza en un caballo negro, adoptando la figura de un forastero misterioso.

2.1 El diablo y el jugador de azar en el municipio de Tona

A un vecino del municipio de Tona Santander, quien gustaba de apostar, le sucedió algo aterrador. Como era su costumbre, después de comer se despidió de su esposa e hijos y se dirigió al lugar que frecuentaba con sus amigos para jugar naipes. A la esposa no le gustaba esa costumbre, porque perdía mucho dinero, por ello, esa noche le pidió que no fuera, alegando que era muy tarde y que un día le iban a pegar un susto. Sin hacer caso a los consejos de su esposa, el hombre se puso el sombrero y se fue. Ya en casa de los amigos, se sentó a jugar una partida de naipes acompañado de unas cervezas, como todas las noches. Siendo muy tarde, ocurrió algo siniestro, escuchó el sonido del canto de los niños del pueblo, de una antigua ronda infantil que decía algo como: “cabrito, cabrito salió de mi huerta”.

Al jugador le pareció algo inusual escuchar tal cosa, debido a que, en un pueblo como Tona, donde la temperatura es baja, los niños acostumbran acostarse a tempranas horas de la noche.

Asustado, le preguntó a sus compañeros:

— ¿Ustedes escucharon unos niños cantando?—

Como la respuesta fue negativa, irónicamente y, con una sonrisa, le contestaron que seguramente sería el “cabrito” que los estaba asustando, por jugar tan tarde.

Al oír esto, el hombre decidió irse a toda prisa, no sin antes encender un tabaco; no obstante, en el camino vio en la puerta de la pesa del pueblo, un hombre con sombrero que estaba fumando tabaco acompañado de dos perros negros, a quien confundió con

un vecino. Pero, nuevamente, algo inusual ocurrió, cada vez que se acercaba a él, la visión aumentaba de tamaño hasta alcanzar una dimensión mayor que una casa. El jugador concluyó que este era el mismísimo Satanás. Presa del temor, siguió a toda prisa sin mirar atrás hasta llegar a su casa, pero, en el camino, no dejaba de escuchar el silbido de aquella aparición y el aullido de los perros que la escoltaban, lo cual acrecentó su miedo. Al llegar a casa, contó a su esposa lo ocurrido y llegaron a la conclusión que la ronda infantil, era el presagio de la aparición del Diablo.

2.2 Lo llevó el diablo hasta la casa

Tras la construcción del puente de Tona, hubo una gran fiesta por su inauguración, a la que llegaron muchos toneros de otras veredas. En la celebración había un hombre tocando el tiple que, gracias a su interpretación, hacía bailar a toda la gente. No obstante, en el momento en que el sacerdote iba a officiar misa, el músico, sin razón aparente, se fue a toda prisa en un caballo, los habitantes de Tona vieron como aquel músico se ofreció a llevar a un hombre joven en su caballo, dañando con ello la decoración del puente.

La intención de llevar a cabo la eucaristía se vio truncada, pues se desató un vendaval tras la huida del músico. Los asistentes a la celebración abandonaron el lugar, y vieron como aquel y su acompañante emprendieron viaje hacia al corregimiento de Berlín, lugar en el cual estaba ubicada la casa del músico. En el camino, los dos viajeros hicieron una parada cerca de la laguna del páramo para tomar guarapo. Cuando los hombres empezaron a tomar el guarapo servido en una totuma, el músico vio en ella a su esposa llorando con sus niños, pues se decía que pasaban necesidades debido al su comportamiento irresponsable. El hombre quedó pasmado con tal visión, su acompañante, que era un forastero, lo llevó de rastras hasta su casa donde lo encontraron privado del susto, el hombre contó que el diablo le había mostrado a su familia en la totuma de guarapo y que lo había acompañado hasta la casa. El diablo se muestra aquí como agente que hace pactos con los hombres, como un ser que provee riquezas a cambio del alma de los contrayentes.

2.3 Leyenda de Bucaramanga “la casa del Diablo”

La leyenda de la casa de diablo, casa que se encuentra en el parque San Pío, sobre la calle 45, es una de las más representativas de la ciudad de Bucaramanga. La familia Puyana, se encuentra muy ligada a la historia de esta ciudad en los últimos dos siglos. La leyenda de David Puyana cuenta que había hecho un pacto con el diablo, consistente en darle su alma el día de su muerte, a cambio de una inmensa fortuna. Debido a ello, cuando Don David se encontraba próximo a la muerte, quienes conocían la historia, esperaban que el diablo llegara a su casa, a cobrarle el favor.

Se afirma que, cuando llegó este día, Don David, que era muy sagaz, encargó a sus servidores que prepararan un chivo, lo vistieran con su ropa y lo entregaran a Lucifer como paga, lo cual fue elaborado al pie de la letra; cuentan que cuando el diablo se presentó,

les arrebató el chivo a los servidores, y se fue con su presa sin darse cuenta del engaño, de esta manera don David pudo descansar en paz y entregar su alma a Dios. Un tiempo después, al reparar en el engaño, el Diablo regresó enfurecido y le dio una fuerte patada a una ventana que, como prueba del suceso, no pudo ser restaurada. Ahora bien, uno de los aspectos que dio pie a tal relato, se halla en la riqueza que logró amasar el señor Puyana a lo largo de su vida.

No obstante, aquello que hizo que la leyenda del mito con el Diablo tomara fuerza fue el modo en que don David observaba a sus subalternos a partir de un catalejo gracias al cual, podía observar la labor de sus trabajadores y socios, a los cuales recriminaba en ocasiones, mostrando un conocimiento detallado de sus actos; así, hizo que se le atribuyera un poder superior otorgado por el Diablo. Tal creencia era reforzada por el mismo David Puyana, logrando que el rumor cobrara fuerza, tanto así, que la casa en la cual habitaba esta familia es considerada como la Casa del Diablo.

A manera de conclusión vemos que la creación de historias míticas que relacionan a la mujer con la maldad es muy común, puesto que la encontramos en las leyendas de Silos, Tona, Bucaramanga; leyendas como las brujas, la cambrita, la viuda, la luz.

Tal rasgo de la mujer como símbolo de maldad, lo interpretamos como algo heredado de la cultura occidental y judeocristiana; a partir del génesis de la Biblia con la figura de Eva y en el mito de Pandora del poeta griego Hesiodo, así como en la obra del poeta inglés William Shakespeare.

Por otra parte, analizamos el carácter escatológico de las leyendas sobre el demonio, como la de la casa del diablo. Pues éste se aparece a quienes cometen faltas morales, así mismo, realiza contratos y pactos con sus elegidos, ofreciéndoles favores a cambio de su alma. Éste es también un rasgo cultural heredado, a nuestro modo de ver, por la cultura occidental y judeocristiana, como lo evidencian la obra *el Fausto* de Goethe y, nuevamente, el génesis de la Biblia, donde el demonio, personificado por la serpiente, engaña a Eva, además del momento en que el Diablo propone salvar a Jesús de la crucifixión, si accede a adorarlo.

Por otra parte, este ensayo muestra los rasgos comunes entre los relatos de las regiones antes nombradas, así como los rasgos heredados de otras culturas y sus características particulares, mismas que obedecen a las costumbres y lugares de los que son propios. Con la finalidad de que valoremos nuestros mitos y leyendas como parte de nuestro patrimonio cultural como Santandereanos.

Referencias

Cabeza Quiñones, Carlos (2005), *Silos, así queremos verte*, Pasto, Talleres de impresores Ángel.

Hesíodo (1983, "Mito de Prometeo y Pandora" en: *Obras y Fragmentos*, Madrid, Gredos.
Shakespeare, William (2001) *Macbeth*, Madrid, Cátedra.



Escultura Mujer con Fruta, 1996, en bronce. Fernando Botero. Plaza Botero. MEDELLIN. Colombia. Foto de Dione Lyd Ospina

Hiperpotentia y estado de rebelión en el movimiento popular de mayo de 2011 en Barcelona. Una mirada crítica desde la filosofía de la liberación

Sonia Torreblanca Valverde
Universitat de Barcelona
España

Resumen: La presente investigación pretende analizar el movimiento popular de mayo 2011 en Barcelona desde la posición teórica y práctica de la Filosofía de la Liberación. La reflexión crítica permite evidenciar el funcionamiento real además de las contradicciones y fallos que se dan en el movimiento. De esta manera, se pretende especificar cuáles son los distintos factores que imposibilitan su avance con el objetivo de pensar críticamente en alternativas que transformen la rebelión en un auténtico movimiento factible y de liberación. Así, a partir del examen crítico del movimiento se persigue no sólo enumerar las contradicciones y prácticas inviables, sino además reflexionar críticamente sobre las transformaciones a realizar a partir de los postulados teóricos y praxis de la Filosofía de la Liberación.

Palabras clave: hiperpotentia; voluntad; potentia; potestas; fetichización.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2012.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Torreblanca Valverde, Sonia. 2016. "Hiperpotencia y estado de rebelión en el movimiento popular de mayo de 2011 en Barcelona. Una mirada crítica desde la filosofía de la liberación", *Humanidades Populares* 2 (3), 41-54.

APA

Torreblanca Valverde, S. (2016). Hiperpotencia y estado de rebelión en el movimiento popular de mayo de 2011 en Barcelona. Una mirada crítica desde la filosofía de la liberación. *Humanidades Populares*, 2 (3), 41-54.

Chicago

Torreblanca Valverde, Sonia. "Hiperpotencia y estado de rebelión en el movimiento popular de mayo de 2011 en Barcelona. Una mirada crítica desde la filosofía de la liberación". *Humanidades Populares* 2, no. 3 (2016): 41-54.

MLA

Torreblanca Valverde, Sonia. "Hiperpotencia y estado de rebelión en el movimiento popular de mayo de 2011 en Barcelona. Una mirada crítica desde la filosofía de la liberación". *Humanidades Populares* 2.3 (2016): 41-54.

Harvard

Torreblanca Valverde, S. (2016) "Hiperpotencia y estado de rebelión en el movimiento popular de mayo de 2011 en Barcelona. Una mirada crítica desde la filosofía de la liberación", *Humanidades Populares*, 2 (3), pp. 41-54.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



“Has tenido que sumergirte en el abismo del sufrimiento porque vivir se paga” (López, 2003: 15) Esta maravillosa frase expresa una de las consecuencias centrales del sistema actual: el querer-vivir como desafío. La voluntad de vida de los miembros de la comunidad es la base material constitutiva del poder político, es decir, la *“política es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de vida de sus miembros”* (Dussel, 2006:25). La Voluntad-de-vivir es el elemento constituyente del poder político, conjuntamente con el consenso racional de los miembros de la comunidad y la factibilidad estratégica, pero ¿quién posee el poder político? Reside siempre y solamente en la comunidad política, el pueblo, la potencia. Aun siendo el fundamento inicial y último de todo poder político es necesaria su institucionalización, es decir, que posea una existencia real, objetiva y empírica en su constitución como poder organizado: la potestas (poder fuera-de-sí) que es la *“necesaria institucionalización del poder de la comunidad (...) que permite que el poder se haga real, empírico, factible”*. (Dussel, 2006:30) Para que la potencia sea una posibilidad existente es imprescindible el ejercicio delegado del poder político.

Esta escisión del poder entre potencia y potestas sufre otra división, que puede ser positivamente (poder obediencial) o negativamente (poder fetichizado). Voy a analizar brevemente en que consiste dicha escisión: el funcionamiento positivo entre participación y representación es aquel en que la potestas es un poder obediencial que cumple con la pretensión política de justicia; que produce, reproduce y aumenta la vida de la comunidad. Es decir, existe una relación dialéctica entre potencia y potestas, donde este último desempeña un ejercicio delegado del poder pero obedeciendo a la comunidad pues es en ésta donde reside el fundamento último de todo poder político. Por contra, el funcionamiento negativo entre participación y representación ocurre cuando la relación dialéctica se rompe al absolutizar la potestas, es decir, se produce una fetichización del poder entendida como la *“absolutización de la <<voluntad>> del representante (...) que deja de responder (...) a la “voluntad general” de la comunidad política que dice representar”*. (Dussel, 2006:41) La fetichización es definida como un *“proceso cognitivo de ocultamiento de una inversión que se produce en la realidad objetiva de la política, pero que subjetivamente viene a considerarse como la naturaleza misma de las cosas. Oculta*

entonces dicha inversión". (Dussel, 2011: § 30: 4)¹ Es decir, produce la absolutización de un término al ocultar el otro término de la relación.²

El sistema liberal en interrelación con el pensamiento moderno está basado en la idea de contrato social. ¿Qué implica el contractualismo? Implica transformar el ser colectivo en la categoría metafísica del individuo aislado, implica desfigurar el consenso social y político en una serie de relaciones contractuales entre el individuo aislado y las instituciones (la potestas), implica introducir la categoría de ciudadano que es una condición vacía, ambigua y hueca. ¿Pero qué significa realmente ser ciudadano? Significa comportarse según las reglas establecidas desde arriba, significa hacer lo que nos corresponde y se espera de nosotros (trabajar, consumir y divertirse), significa creer pero no pensar, pero, sobre todo, significa tener nuestra vida en propiedad y saberla gestionar para hacerla rentable. La modernidad y, con ella, el actual sistema democrático liberal y capitalista ha introducido nuevas categorías que rompen con la existencia misma del pueblo, de las voluntades de los miembros de la comunidad unidas consensualmente, en definitiva, con la comunidad como fuente inicial y última del poder político (la potencia).

Así, el orden vigente fetichizado parte del individuo y organiza abstractamente un sistema llamado democracia liberal, el cual:

...se refiere a un sistema de gobierno en el que ciertos elementos de la élite, que se apoyan en la comunidad comercial, controlan el estado mediante el dominio de la sociedad privada, mientras que la población observa en silencio. Entendida así, la democracia es un sistema en el que las decisiones son tomadas por las élites y ratificadas públicamente (...) la intervención popular en el establecimiento de la política pública se considera una seria amenaza (Chomsky, 2000: 7)

Algunas consideraciones entorno a este sistema político son: (a) absolutización total de la potestas, por tanto, no se produce una relación dialéctica entre participación y representación. El liberalismo enfatiza la representación y oculta la participación, por lo tanto, las decisiones son tomadas por una élite dominante que impone, obliga al pueblo a seguir sus directrices autorreferentes y egoístas. (b) Corrupción por parte de los grupos políticos: enriquecimiento por medios ilícitos (c) Control de los medios de comunicación (propaganda moderna y creación de consenso) y de la educación (proceso de

¹ Esta cita es extraída del dossier de la asignatura "Hacia una filosofía política crítica" impartida por el Dr. Dussel en el semestre 2011-2 en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

² Cualquier gobierno ateniéndose al poder obediencial ha de intentar solventar los tres principios normativos políticos: material, formal (o de legitimidad) y factibilidad; pero como bien señala Enrique Dussel, ningún sistema político puede ser perfecto así que es inevitable producir algún efecto negativo (dentro de la positividad vigente) aunque sea nointencional. El hecho está en intentar solucionar dicha negatividad. ¿Pero qué sucede en el marco de un poder fetichizado? La absolutización de la potestas provoca una ruptura dialéctica con la fuente inicial y última del poder político: el pueblo. Por lo tanto, sus acciones egoístas no están encaminadas al bienestar de la comunidad sino a la conveniencia de los dominadores generando múltiples efectos negativos.

idiotización) con el objetivo de generar ciudadanos que crean pero que no posean un pensamiento crítico; la finalidad es crear una opinión pública acorde a los intereses de la élite. (d) Los partidos políticos se han convertido en grupos de interés alejados de las verdaderas reivindicaciones del pueblo, al tiempo que son dominados por el sistema financiero. (e) Sustitución de valores por los intereses, básicamente por el interés económico: sólo vale la mercancía. Esto ha generado una crisis de valores en la cultura occidental.³ (f) Pasividad y silencio por parte de la comunidad política que siguiendo una obediencia debida se comporta como una masa uniforme, manipulable y alejada de las decisiones políticas excepto por el hecho de ir cada 4 o 6 años a votar. Por lo tanto, (g) disgregación y desaparición de la potencia. (h) Idea de que el pueblo es un menor de edad y, que, por lo tanto, la élite de sabios sabe bien que decisiones son las mejores para nosotros.⁴ (i) Imposibilidad por parte de la comunidad de satisfacer las necesidades básicas, por lo tanto, se niega la voluntad-de-vivir. (j) Ecocidio. (k) El sistema origina una gran cantidad de víctimas que sufren dolor y padecimiento, y (l) simplemente nos forman para que seamos trabajadores sumisos, consumidores deseosos y ciudadanos pasivos.

Por otro lado, el capitalismo en interrelación con el pensamiento postmoderno ha convertido en valores absolutos los conceptos de diferencia plural y alteridad radical. ¿Qué conlleva esto? La ética de la alteridad radical es inmovilista y reaccionaria ya que es incapaz de concebir una actividad colectiva, niega la dimensión política del encuentro. Rompe con la propia identidad. Con todo, el capitalismo no tiende a la homogeneidad sino a la reproducción de las diferencias, es decir, es un sistema productivo incluyente en sentido extremo que *“no le importa a quién explota, y además potencia, por razones de aumento y diferenciación de la demanda, el pluralismo de hábitos en consonancia con la proliferación de mercancías”* (Castro, 2011:50). La alteridad, la diferencia y la heterogeneidad son el chivo expiatorio de un *capitalismo con rostro humano*⁵.

Las consideraciones expuestas anteriormente son comunes a cualquier gobierno cuyo sistema sea la democracia liberal (también denominado fascismo postmoderno); aun así en cada país hay particularidades propias que se interrelacionan y derivan de estas observaciones. En el caso de España, ¿qué elementos pueden señalarse? (a) Existencia de una dictadura partidocrática encabezada por PP y PSOE. El actual sistema electoral no

³ En las sociedades postindustriales el saber se ha transformado en un valor de consumo, es decir, el saber es una mercancía producida para ser vendida. El saber en sí pierde su valor de uso, deja de ser en sí mismo su propio fin. ¿Qué conlleva esto? Implica una mercantilización del saber y una competición mundial por el poder: dominio de la información. (Lyotard, 1984)

⁴ A este respecto es interesante el pensamiento de Walter Lippmann, quien diferencia entre la élite reducida y el rebaño desconcertado, este último ha de ser domesticado por la élite a partir de la fabricación de consenso. (Lippmann, cop.2003)

⁵ Simula responsabilidad ecológica, tolerancia y caridad. Como muy bien señala Ernesto Castro el capitalismo actual combina una lógica perversa de egoísmo y filantropía donde las empresas disipan el malestar de la población, bajo una “ética del consumismo responsable” y orientan el compromiso social según sus propios intereses. (Castro, 2011)

permite que partidos minoritarios consigan representación pues tanto la abstención, como el voto en blanco o el voto nulo benefician a esos dos partidos inamovibles. Por otro lado, (b) tanto PP como PSOE forman parte deliberada de este dominio, a la vez, que están dominados por el sistema de grupos financieros. Se tratan de grupos de interés, no cauces de participación. (c) Los regímenes de electos son listas cerradas, es decir, es el partido quien hace la lista de representantes y no el pueblo. Se trata de un mecanismo de los partidos para dominar; así, los diputados son trabajadores a sueldo de los partidos, cumplen sus órdenes y no representan al pueblo (ficción democrática). (d) Duplicidad de muchas Administraciones Públicas y de organismos innecesarios conformados por cargos, asesores de confianza y otros puestos nombrados a dedo. (e) Existencia de una monarquía hereditaria cada vez más enriquecida que da apoyo a los más poderosos. (f) No independencia del poder judicial ya que los miembros del Tribunal Judicial y del Consejo General del Poder Judicial son nombrados por el Poder ejecutivo. (g) Ordenanzas cívicas que regulan cuál es el comportamiento adecuado bajo el pretexto del civilismo (¡se trata de otra condición vacía y hueca de contenido!). (h) Control exhaustivo de los medios de comunicación y de la red social (Ley Sinde). (i) Rescate e inyección de capital público a la banca privada; capital que, por supuesto, no será devuelto a las arcas públicas. (j) Reforma laboral que perjudica abiertamente a los trabajadores: aumento de la edad de jubilación; aumento de los años de cotización para cobrar la totalidad de la pensión (mientras que un ciudadano necesita cotizar 35 años a un diputado le basta sólo con 7, y los miembros de gobierno para cobrar la pensión máxima solo necesitan jurar el cargo); supresión de la ayuda de 420 euros a los desempleados; medidas que quitan derecho a la baja temporal, a los permisos retribuidos y a las horas sindicales; medidas que facilitan el despido abaratado y colectivo de trabajadores *et al.* Desde la aplicación de esta reforma el paro ha aumentado pasando de un 20 % a un 22 % de la población, casi 5 millones. (k) Recortes en ámbito social (supresión del cheque-bebé), educativo y sanidad. A modo de ejemplo: en Cataluña se han realizado recortes del 10% en sanidad a la vez que se van a dar 45 millones de euros menos a las universidades públicas. (l) *Laissez faire* de las empresas privadas, a modo de ejemplo: Telefónica, después de incrementar un 30% los beneficios en 2010 y ganar más de 10.000 millones de euros, echará al 20% (6000 personas aprox.) de la plantilla a la calle antes del 2012. (m) Existencia de una deuda pública que alcanza el 74'3% del PIB (aproximadamente 812.472 Millones de euros); cada español tendría una deuda, en términos *per cápita* no real, de 17.584 euros. En el contexto actual el pago de la deuda es socialmente insostenible e implica dismantelar salud, educación y demás prestaciones sociales.

El Programa Nacional de Estabilidad (PNE) y el Programa Nacional de Reformas (PNR) aprobados por el gobierno español, obedecen a las directrices del Pacto del Euro Plus ratificado por el Consejo Europeo el 24/25 de marzo del 2011. El objetivo último de los programas es sanar las finanzas públicas e impulsar la productividad y competitividad.

¿Pero qué medidas se prevén para conseguir tales propósitos?⁶ (a) Reforma laboral basada en la flexibilización de los salarios y el restablecimiento de la competitividad. El aumento de los salarios ha de reflejar una evolución de la productividad de las empresas. (b) Reforma de las negociaciones colectivas. (c) Reforma del sistema de pensiones, es decir, aumento de la edad de jubilación y los años de cotización. (d) Estabilidad y reestructuración de las cajas de ahorro. ¿Qué consecuencias se desprenden de su aplicación? Se tratan de medidas políticas económicas y de empleo reaccionarias que benefician a la banca y a las empresas transnacionales, pero que en ningún caso repercuten positivamente en la población.

Con todo, ¿qué reflejan las consideraciones anteriores? Reflejan un poder totalmente fetichizado, absolutizado que actúa en beneficio propio y dando la espalda a las necesidades y reivindicaciones del pueblo. El poder político ya no reside en la comunidad pues el sistema vigente está conformado de tal manera que impide una auténtica democracia participativa (el pueblo está excluido de los haberes políticos: principio normativo de no legitimidad); por otro lado, las reformas laborales, los recortes sociales, etc. realizados en un marco de crisis económica (despidos masivos, hipotecas descomunales, abundantes desahucios) lo único que han generado son más dificultades para poder-vivir: el pueblo es un oprimido que no-puede-vivir, que ve anulada su Voluntad-de-Vida (principio de negatividad material). Ante todo esto, es obvio la degradación y hundimiento de este sistema que sólo genera víctimas y más víctimas, solo engendra dolor y sufrimiento (principio de factibilidad negativa).

Y ante esto... ¿cómo puede superarse la fetichización del poder? La realidad invisibilizada (el no-ser) ha de tomar conciencia de su situación de no-poder-vivir para, *a priori*, realizar una tarea crítica verso el orden vigente y, posteriormente, llevar a cabo una praxis liberadora. La toma de conciencia da lugar al impulso por conservar la vida, es decir, desde la voluntad-de-vida de los que no-pueden-vivir surge una nueva fuerza, la Voluntad-de-Creación⁷. A partir de esta nueva voluntad y de la conciencia para-sí, los oprimidos y excluidos se tornan disidentes, en tanto se oponen al consenso del poder hegemónico, se transforman en enemigos del orden vigente:

⁶ Para un mayor conocimiento de las reformas remito al Programa Nacional de Estabilidad y al Programa Nacional de Reformas (Ministerio del Interior del Gobierno de España, 2011). También remito a las recomendaciones del Consejo Europeo (Diario oficial de la Unión Europea, 12 julio 2011).

⁷ La Voluntad-de-Creación surge del desarrollo de principios normativos críticos (generados desde la negatividad de las víctimas) que ponen en cuestión a los principios normativos del orden vigente, redefiniendo un nuevo ámbito transontológico. Grosso modo, ¿cuál es la escisión que se produce? Se produce una confrontación entre los principios ontológicos y los trans-ontológicos que puede simplificarse en: (a) materialidad ontológica vs. materialidad crítica (principio crítico que surge de la negatividad de los que no-pueden-vivir. Se les niega la Voluntad-de-Vida); (b) principio formal ontológico (acuerdo dominador) vs. principio formal crítico (consenso crítico entre las víctimas que se manifiesta como desacuerdo y deslegitimación del orden vigente); (c) factibilidad estratégica del orden vigente (es vacía pues niega el principio material y formal) vs. factibilidad crítica que parte de la debilidad o principio de liberación política (desarrollo de una estrategia inteligente para poder realizar los contenidos materiales y formales). (Dussel, 2011)

Enemigos son, pues, todos aquellos que no soportan que sus vidas sean aplastadas por la movilización global. Enemigos, en última instancia, somos todos. (...) La desesperación se convierta en cólera. Que ese nosotros, en silencio y en la noche, acabe por socavar definitivamente la figura del diurna del ciudadano. Ellos tienen el día, nosotros tenemos la noche... (López, 2010: 6)

Así, desde la exterioridad del sistema surgen los nuevos actores históricos a partir del querer-vivir como desafío. En este escenario de consenso crítico de la situación germina la Hiperpotencia (poder para-sí: el nuevo poder político), entendida como *“la potencia misma, pero que después de un ciclo histórico en el que se ha ido fetichizando en muchos de sus miembros, renace como fuente creadora de lo nuevo que irá construyendo el nuevo orden”* (Dussel, 2011: §30: 41)⁸ Por lo tanto, es la transformación de la potencia en algo nuevo y distinto que opera desde la exterioridad como fuente creadora de un nuevo orden; es la praxis liberadora; es el antipoder ante el poder dominador; es la lucha por la transformación (ya sea parcial o revolucionaria); es la irrupción del otro y de la política trans-ontológica; es el acontecimiento liberador que se opone al acontecimiento fundacional ontológico; es el Estado de Rebelión:

Ahora no hay ningún horizonte emancipador, sólo la voluntad de hundir esta realidad que se ha hecho una con el capitalismo. La lucha es ya directamente liberación. Sale también de esta realidad quien, al querer hacer de su querer vivir un desafío, rompe su vida y ve como el insomnio se apodera de él (...) Salen los que no quieren engañarse y la verdad quema poco a poco. (López, 2010: 7)

El nuevo acontecimiento, el Estado de Rebelión, es donde el pueblo se hace presente ya no sólo como sede de la potencia sino como fuerza creadora de un nuevo orden que se opone a la potestas fetichizada, como disenso frente al consenso dominador. Es el desorden ante un orden dominador, opresor y excluyente. Es la deconstrucción para la construcción de lo nuevo. Es el desembarazarse del miedo impuesto por el viejo orden; es la destrucción de la absolutización de la representación⁹; es agujerear la realidad impuesta para respirar; es salir de todo construyendo un mundo entre nosotros; es la potencia del desafío; es el grito de rabia e indignación que nunca termina; es la lucha por la transformación (no por la inclusión); es la sustitución de las relaciones basadas en pronombres (contrato social personal) por los espacios de anonimato donde se toma la palabra y se pierde el miedo, pero, ante todo, es *“esa fuerza que escapa porque nadie conoce su verdadera fuerza. Esa fuerza que es irreductible porque es la del querer-vivir”* (López Petit, 2010:8)

⁸ Esta cita es extraída del dossier de la asignatura “Hacia una filosofía política crítica” impartida por el Dr. Dussel en el semestre 2011-2 en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

⁹ Como bien señala Santiago López Petit, construcción y destrucción no se oponen; en todo intento de construcción hay destrucción y a la inversa. (López, 2010)

Es en este contexto donde se desarrollan y articulan los movimientos populares en España surgidos a partir del 15M del 2011. Se tratan de movimientos a nivel nacional que se desarrollaron de forma sincrónica bajo los lemas: “¡Indignados!”, “No somos mercadería en manos de políticos y banqueros”, “Sin el pueblo no sois nada” o “¡Esto no es una crisis, es una estafa!”. Otra característica importante es que el llamamiento popular y posteriores concentraciones se han realizado vía red social (blogs, facebook y/o twitter) a partir de la plataforma Democracia real Ya; dicha plataforma está conformada por una multiplicidad de personas y/o grupos heterogéneos que se declara apolítica (en el sentido que no representa a ningún partido político), pacífica y exige transformaciones reales a corto y largo plazo, exige la Voluntad-de-Vivir, exige una democracia participativa real pues el poder político reside en el pueblo. Con todo, este movimiento heterogéneo representa la unión de voluntades consensuadas como disenso y deslegitimidad del orden vigente, representa los gritos de dolor de miles de personas que han salido a la calle a decir “¡Basta!”, representa la fuerza del querervivir, representa la inoperabilidad del orden ontológico fetichizado:

La democracia parte del pueblo (demos=pueblo; cracia=gobierno) así que el gobierno debe ser del pueblo. Sin embargo, en este país la mayor parte de la clase política ni siquiera nos escucha. Sus funciones deberían ser la de llevar nuestra voz a las instituciones, facilitando la participación política ciudadana mediante cauces directos y procurando el mayor beneficio para el grueso de la sociedad, no la de enriquecerse y medrar a nuestra costa, atendiendo tan sólo a los dictados de los grandes poderes económicos y aferrándose al poder a través de una dictadura partidocrática encabezada por las inamovibles siglas del PPSOE. (Manifiesto de la plataforma Democracia Real Ya, 2011)

A continuación voy a analizar el movimiento popular de Barcelona organizado entorno a las plataformas Democracia Real Ya y acampada¹⁰. Este movimiento es la expresión de la Hiperpotencia y del Estado de Rebelión; es el “bloque social oprimido” que se expresa a través de concentraciones pacíficas y una acampada en Plaza Catalunya desde el 16M hasta inicios de junio. Grosso modo, el movimiento se manifiesta opuesto al consenso dominante y exige la aplicación de una serie de propuestas (eliminación de los derechos de la clase política, servicios públicos de calidad, derecho a la vivienda, control de las entidades bancarias etc.), al tiempo que apuesta por una transformación real de la sociedad. Dicho movimiento es la expresión de la Voluntad-de-Creación, la manifestación de las víctimas, es la voz de la exterioridad desde la negatividad de los oprimidos:

Nos une el malestar por unas vidas precarias por las desigualdades, pero sobre todo, nos une una vocación de cambio. Estamos aquí porque queremos una nueva

¹⁰ Para un mayor conocimiento de estas plataformas aconsejo la lectura de la Declaración de principios de Acampada Barcelona (2011) y el Manifiesto de Democracia Real Ya (2011), en estos documentos se especifican las propuestas exigidas a la clase política.

sociedad que dé prioridad a la vida por encima de los intereses económicos y políticos. Nos sentimos pisoteados por la economía capitalista y nos sentimos excluidos del sistema político actual, que no nos representa. Apostamos por una transformación profunda de la sociedad. (Declaración de principios Acampada Barcelona, 2011)

A partir del análisis del movimiento de Barcelona se infiere una serie de problemáticas en cuanto postulados/principios teóricos y praxis política que han de ser examinados desde una mirada crítica: (a) Si bien en el manifiesto se especifican propuestas teóricas concretas en la realidad el movimiento sigue siendo ambiguo, porque (b) es un movimiento heterogéneo conformado por una pluralidad de personas que a título individual participan en él; hoy por hoy no existe consenso en cuanto a las praxis política a seguir o en cuanto a las propuestas a exigir. El único punto de unión es el disenso y la crítica verso el orden vigente pero no hay consenso racional verso el nuevo orden. (c) Por lo tanto, las propuestas que aparecen en el manifiesto solo son el reflejo de la voz de un porcentaje de las personas que conforman el movimiento. Existen voces críticas que discrepan de algunas propuestas del manifiesto (como la reducción de la jornada laboral para disminuir el desempleo) y de las asambleas (como el boicot a las empresas de cervezas), a la vez que critican la imposición de ciertas propuestas cuando un cierto porcentaje de la asamblea había votado en contra. Se desprende que, (d) existe unidad en cuanto a la crítica y disenso de la política ontológica pero escisión respecto a la configuración de transformaciones. No hay un proyecto alternativo al *statu quo* existente. (e) Por otro lado, desde algunos ámbitos se proyectan postulados que si bien son lógicamente pensables son imposibles empíricamente. ¿A qué me refiero? Se habla de desaparición de los partidos políticos o de autoorganización (basar la sociedad en recursos y no comercio o buscar otra forma de vida sin dinero) y democracia directa. Se tratan de ideales hermosos pero que en la práctica no pueden realizarse (no factibilidad estratégica), por lo tanto, es necesaria una reflexión crítica y realista entorno que es lo que si se puede llevar a cabo, tanto a corto plazo como a largo plazo. Es necesario pensar una estrategia a seguir porque el movimiento carece de una praxis política; es cierto que hay postulados del manifiesto que si parecen ser factibles pero el problema reside en que no se ha desdibujado una alternativa más allá de la acampada y/o de las manifestaciones pacíficas y/o hacer un cordón humano delante del Parlamento. (f) En cuanto al principio formal o de legalidad existe un problema importante: voces críticas del movimiento que se alzan contra determinados sectores del mismo que parecen imponer sus ideas. ¿Qué elementos se critican? existencia de una pluralidad de comisiones de las cuales algunas son innecesarias, selección de propuestas ofrecidas en la asamblea por parte de la comisión de contenido (se seleccionan ideas que giran en torno a huertos urbanos, ocupación de edificios públicos, sociedad sin comercio ni dinero etc.) o inoperatividad de asambleas que cuentan con cientos incluso miles de personas lo cual dificulta enormemente el debate, la votación y el turno de palabra. Con todo, existen voces críticas del movimiento que critican a estos sectores “dominantes”, en cierta forma deslegitiman la actual praxis y sistema estructural de

las asambleas al hablar de imposición o actuaciones fascistoides. (g) Como las propuestas desarrolladas en la comisión de contenido y en las asambleas son cada vez más idealistas, empíricamente imposibles (destacar: las propuestas que giran en torno la satisfacción de las necesidades básicas) y, por lo tanto, no factibles, los contenidos materiales y formales no pueden realizarse. (h) Las manifestaciones están resultando ser una forma de lucha caduca sin la suficiente fuerza para exigir transformaciones reales. Ante esto, es necesario preguntarse si quizás el problema reside en que se utilizan formas de lucha ya no acordes con la realidad actual; si la respuesta es positiva sería necesario crear nuevas categorías y conceptos que permitieran un mayor análisis de la realidad así como nuevas formas de lucha más adecuadas al contexto actual.

A lo largo de los ítems anteriores he intentado especificar ciertas problemáticas que se desarrollan en el sí del movimiento. Estas contradicciones han de intentar resolverse para poder hacer frente al orden vigente. Desde aquí, ¿qué es lo que se propone? (a) Intentar alcanzar un consenso crítico por parte de las víctimas que vaya más allá del disenso y crítica a la política ontológica. (b) Es necesario especificar propuestas (aunque las que aparecen en el manifiesto parecen ser empíricamente posibles) que engloben a la mayoría de las personas, así como una praxis política que vaya más allá de las acampadas y manifestaciones. (c) Intentar solucionar las discrepancias surgidas en el sí del movimiento. No puede obviarse que se trata de un movimiento heterogéneo y, que, por tanto, siempre van a haber desacuerdos, pero el hecho está en dialogar y debatir de forma simétrica y no “imponer” acuerdos a la mayoría lo cual genera una comunidad asimétrica y, a la vez, niega el principio formal. (d) Reflexionar en torno a lo que verdaderamente se busca: ¿reformas o transformaciones? ¿Cuáles son posibles a corto plazo y cuáles a largo plazo? (e) No hacer de las propuestas lógicamente pensables pero empíricamente imposibles (huertos urbanos, democracia directa, no partidos políticos, desaparición del dinero a favor del trueque, autoorganización y desaparición del comercio) la base de la lucha. Es necesario desarrollar una inteligencia estratégica eficaz para así poder realizar los contenidos materiales y formales (principio normativo de factibilidad). (f) Pasar a la acción directa. No me estoy refiriendo al uso de la violencia, pero, si ha de pensarse el movimiento más allá de la acampada y/o de cadenas humanas y/o manifestaciones. Si se quiere transformar, si se quiere que la élite dominadora piense en el movimiento como algo real, tangible y poderoso es necesario pensar en nuevas prácticas políticas. Como ya he señalado anteriormente es necesario crear nuevas categorías y conceptos que permitan un mayor análisis de la realidad, así como crear nuevas formas de lucha más adecuadas al sistema actual. (g) Crear un Comité de Auditoría independiente del gobierno cuya finalidad sea definir exactamente el tipo de deuda que tiene España. En el contexto actual, el pago de la deuda es socialmente insostenible pues implica dismantelar salud, educación *et al.* Por otro lado, las finanzas públicas se destinan primeramente al pago de la deuda con lo cual se priman a las entidades financieras mientras se congelan las prestaciones sociales. Ante esto, y debido a que el pago de la deuda se realiza con dinero público, ha de exigirse saber de qué tipo de deuda se trata, a cuánto asciende la deuda, cómo se llegó a tener esa deuda y a quién se le debe dinero. ¿Cuál es el objetivo último de todo esto? Saber si la

deuda se contrajo de forma legítima o no; en el caso de que los préstamos no repercutieran en beneficio del pueblo éste puede negarse a pagar ya que se trataría de una deuda ilegítima. (h) Realizar cambios estructurales “en el sí” del movimiento que faciliten el debate, el voto, el turno de palabras y donde todas las ideas tengan cabida para ser ratificadas *a posteriori*. Una idea interesante sería la creación de un sistema virtual de votación donde se votara a través del DNI electrónico y con una conexión https que garantizara los cuatro puntos de una comunicación: autenticidad, confidencialidad, integridad y no repudio. Por otro lado, también podría crearse un sistema virtual asambleario, con unas pautas especificadas, donde lo ideal sería desarrollar un programa que funcionara de filtro para discernir entre propuestas y evitar que el sistema se convirtiera en algo caótico. (i) No alejarse de los motivos iniciales que generaron el movimiento: una democracia real y participativa donde la potestas sea un poder obediencial cuya base primera y última sea el pueblo (relación dialéctica); fin de la corrupción, de privilegios y exigencia de transparencia; y responsabilidad de la banca.

En conclusión, a lo largo del presente escrito se ha intentado analizar el movimiento popular de mayo 2011 en Barcelona desde la posición crítica de la Filosofía de la Liberación. Este movimiento se circunscribe en un contexto de crisis del sistema democrático liberal y surge como disenso frente a un orden ontológico fetichizado alejado de las necesidades del pueblo; como se ha visto con anterioridad, la política económica y de empleo realizada desde arriba sólo beneficia a la banca y a las empresas transnacionales mientras que la comunidad ve debilitada su Voluntad-de-Vida ante una política de austeridad basada en recortes en materia social (sanidad, educación y demás prestaciones sociales). Con todo, el funcionamiento real del sistema democrático liberal resulta ser socialmente insostenible.

En el contexto actual el querer-vivir se ha transformado en un desafío pues el sistema actual no satisface los principios normativos políticos. El movimiento popular de mayo 2011 en Barcelona, en conjunción con los movimientos desarrollados en otros países, pone de manifiesto la inoperabilidad y la absolutización de un sistema cada vez más alejado de la comunidad política (la potencia), al tiempo que refleja la necesidad de realizar transformaciones reales en la sociedad. Así, desde la negatividad de las víctimas se ha desarrollado este movimiento que es la expresión de los otros, es la Voluntad-de-Creación, es la Hiperpotencia, el Estado de Rebelión, el grito de dolor convertido en indignación, es la fuerza del querer-vivir.

El análisis del movimiento popular de mayo 2011 en Barcelona pone de manifiesto la existencia de una serie de problemáticas en cuanto a principios teóricos y praxis política; estas dificultades pueden esquematizarse en: (a) Principio normativo crítico material, (b) principio normativo crítico formal y (c) principio normativo crítico de factibilidad. Es decir, la actual praxis del movimiento no ratifica los principios normativos críticos pues las escisiones y asimetrías producidas niegan el principio normativo crítico formal o de legitimad; por otro lado, las propuestas formuladas son lógicamente pensables pero empíricamente imposibles lo que contradice el principio normativo crítico de factibilidad. La negación de los principios anteriores conlleva, a su vez, a la negación del principio normativo crítico material. Estas

dificultades han de superarse desarrollando una inteligencia estratégica y un proyecto alternativo viable capaz de enfrentarse al *statu quo*. Con todo, el fin último del artículo es reflexionar críticamente entorno a las transformaciones a realizar con el objetivo de convertir la rebelión en un auténtico movimiento factible y de liberación.

A pesar de las problemáticas, ¿qué refleja este movimiento? Evidencia que hay esperanza, manifiesta que la construcción de otro orden más justo, democrático y simétrico es posible con la labor conjunta de todos. Ese es nuestro deber.

Referencias

Castro, Ernesto (2011), *Contra la postmodernidad*, Barcelona, Ediciones Alpha Decay.

Chomsky, Noam (2000), *La (des)educación*, Barcelona, Editorial Crítica.

Dussel, Enrique (2006), *20 tesis de política*, Mexico, Editorial Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2011), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta.

Dussel, Enrique (2011), *Filosofía de la Liberación*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

Hessel, Stéphane (2011), *¡Indignaos! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*, Barcelona, Editorial Destino.

Lippmann, W (2003), *La opinión pública*, Madrid, Editorial Langre.

López Petit, Santiago (1966), *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Madrid, Editorial Siglo XXI.

López Petit, Santiago (2003), *El infinito y la nada: el querer vivir como desafío*, Barcelona, Editorial Bellaterra.

López Petit, Santiago (2010), *Manifiesto por la desocupación del orden, ¿Y si dejaríamos de ser ciudadanos?*, *El viejo topo* en Rebelión, en línea: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=113876>

Lyotard, Jean-François (1984), *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Editorial Cátedra.

Documentos oficiales

Declaración de principios de Acampada Barcelona (2011), en línea:
<http://www.prensaindigena.org.mx/?q=content/esp%C3%B1a-barcelona-declaraci%C3%B3n-de->

Manifiesto de Democracia Real Ya (2011) en línea:
<http://www.pateandopiedras.com/2011/05/democracia-real-ya-manifiesto/principios-acampada>

Programa Nacional de Estabilidad 2011-2014 (2011), Ministerio del Interior del Gobierno de España.

Programa Nacional de Reformas (2011), Ministerio del Interior del Gobierno de España.
Recomendación del Consejo relativa al Programa Nacional de Reforma de 2011 en España y por la que se emite un dictamen del Consejo sobre el Programa de Estabilidad actualizado de España 2011-2014 (12 julio 2011), Diario Oficial de la Unión Europea.



Imagen de Jesucristo construida en el Cerro de Cristo Rey, de concreto reforzado, tiene una altura de 45,5 metros, obra que se inició el año 1948 y finalizó el 1954, con motivo de la cruda violencia que azotó la zona, como una súplica religiosa y actitud de protección al pueblo de Cali. El proyecto de la obra lo dirigió desde 1949 el sacerdote Jesuita José María Arteaga, que recogió fondos de las asambleas de la mayoría de los departamentos para la construcción de la estatua.

Foto de Dione Lyd Ospina

Diálogos del Sur: crimen y revolución. Narrativa fotográfica de la muerte violenta

Hugo Enrique Castillo Trejo
Universidad Autónoma Metropolitana-Caujimalpa
México

Resumen: la prensa sensacionalista (nota roja) ha sido utilizada como una herramienta que justifica el uso de la violencia y la exclusión. Dicho fenómeno no surgió de forma espontánea, sino que hay antecedentes que pueden explicar la naturaleza y consecuencias de este tipo de prácticas. Nos interesa estudiar el periodo de la Revolución Mexicana, ya que junto a ella surgieron nuevas posibilidades técnicas que permitieron el uso cada vez más usual de la fotografías como supuesta ilustración veraz de las noticias. Nos interesa para este ensayo hacer dialogo entre la escuela de estudios subalternos de La India y Latinoamérica; además de que estas escuelas poseen un carácter crítico en la lectura de los documentos y su discurso, nos interesa generar ideas a partir de la propuesta de Florencia Mallon, de hacer diálogos del sur con el sur, a partir de los estudios y propuestas entre países en vías de desarrollo, en este caso, La India y México.

Palabras clave: narrativa; criminalidad; fotografía; prensa; sensacionalismo.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2012.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Castillo Trejo, Hugo Enrique. 2016. "Diálogos del Sur: crimen y revolución. Narrativa fotográfica de la muerte violenta", *Humanidades Populares* 2 (3), 56-76.

APA

Castillo Trejo, H. E. (2016). Diálogos del Sur: crimen y revolución. Narrativa fotográfica de la muerte violenta. *Humanidades Populares*, 2 (3), 56-76.

Chicago

Castillo Trejo, Hugo Enrique. "Diálogos del Sur: crimen y revolución. Narrativa fotográfica de la muerte violenta". *Humanidades Populares* 2, no. 3 (2016): 56-76.

MLA

Castillo Trejo, Hugo Enrique. "Diálogos del Sur: crimen y revolución. Narrativa fotográfica de la muerte violenta". *Humanidades Populares* 2.3 (2016): 56-76.

Harvard

Castillo Trejo, H. E. (2016) "Diálogos del Sur: crimen y revolución. Narrativa fotográfica de la muerte violenta", *Humanidades Populares*, 2 (3), pp. 56-76.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



Nota Roja

La nota roja es un género periodístico que no es fácil de definir puntualmente, ni tampoco es muy seguro de dónde y en qué momento surgió; los estudios culturales no sólo han visto a este género como periodismo, sino, como en el caso de Carlos Monsiváis, lo ven como un producto cultural que se ha venido manifestando durante siglos (Monsiváis, 2010). El principal trabajo de Monsiváis referente a la nota roja es *Los mil y un velorios. Crónica de la nota roja en México*²⁹; para el autor la violencia en México nos remite a una lejana “memoria roja” en la cual podemos identificar historias, leyendas que han hecho de la nota roja una forma de narrar el sufrimiento humano a través de la tragedia y el melodrama. Nos podemos remitir hasta la época de la colonia, cuando la Inquisición era cruel y poderosa, pasando por un momento de auge en el que los grabados de José Guadalupe Posada engalanaron los periódicos y publicaciones con algunos de sus grabados. Durante la revolución Mexicana este género periodístico tuvo auge con el surgimiento de “la banda del automóvil gris” (1915) la cual aterrorizó a los habitantes de la capital y popularizó la nota roja en gran parte de los periódicos en México. Este recuento que realiza Monsiváis tiene por objetivo hacer énfasis en la actual situación de violencia provocada por la guerra contra el narco, la cual se hace omnipresente en los periódicos, noticieros y en la música (narcocorridos) que reflejan al crimen como expresión cotidiana en la sociedad mexicana.

Algunas consideraciones que hace Monsiváis acerca de la naturaleza de la nota roja son esclarecedoras en cuanto a lo significativo que se va convirtiendo este género periodístico para la cultura en México. Pero una de sus principales debilidades consiste en la carencia de un concepto sobre la nota roja, ya sea una definición que esté delimitada por el contexto en el que se produce el fenómeno, o bien, una definición general que pretenda abarcar todas las distintas manifestaciones.

Otros estudios tratan de dar una respuesta certera a este aspecto, sobre todo desde el ámbito del periodismo. En este caso tenemos la postura de Marco Lara y Francesc Barata, quienes en conjunto desarrollaron una historia de este género periodístico: *Nota Roja, la vibrante historia de un género y una nueva manera de informar* (Barata y Lara, 2010). En este trabajo los autores postulan la definición de la nota roja a partir de elementos constitutivos que le caracterizan como una particular forma de informar.

La postura de Lara y Barata la podemos entender de forma general como una propuesta reformadora de la nota roja, en la que está implícita la propuesta de cambiar el nombre a este tipo de notas, ya que este es un concepto que no permite comprender todos los ámbitos que puede involucrar este tipo de noticia. Este trabajo, si bien pretende dar cuenta de la historicidad de la nota roja, no profundiza en aspectos más detallados en los que podamos apreciar las características de cada uno de los momentos que aborda. Un estudio que pretende, a diferencia de lo propuesto por Monsiváis y, Lara y Barata, hacer centrarse en un sólo periodo es el trabajo realizado por Agustín Sánchez *La banda del automóvil gris*. El autor analiza los años de la Revolución Mexicana, ya que durante este

periodo los acontecimientos violentos fueron devastadores para el país. Hubo grupos criminales que aprovecharon la situación de inestabilidad para cometer, impunemente, robos, secuestros, violaciones y asesinatos. *La banda del automóvil gris* es una de las principales “leyendas negras” de este periodo y se caracteriza por ser un tema en el que convergen las pugnas políticas, los periódicos, el teatro y el cine de la época; en este último. Este caso se vio consagrado gracias a la película del mismo nombre que fue realizada durante los años (1915-1919) en que estos delincuentes seguían operando, lo cual permitió que fuera grabado su fusilamiento e incluido en la película. Sánchez realiza un estudio entorno a esta película pero lo hace adscribiendo directamente la realización del *film* con los aspectos políticos y sociales de momento histórico. La dificultad de realizar una investigación seria y exhaustiva sobre este grupo criminal es debido a la destrucción de los archivos que pudieron dar cuenta de estos personajes, lo cual hace más pronunciada su posible relación con el gobierno carrancista. Agustín Sánchez hace énfasis en la relación entre los asuntos políticos y los criminales, los cuales para ese periodo eran difíciles de distinguir como tales; para el autor la nota roja y los asuntos políticos se entremezclaron en la violencia de la vida cotidiana.

En este caso pretendemos limitar la definición de nota roja a unos conceptos que consideramos básicos y que serán de gran utilidad para esta investigación; nos referimos al *lenguaje visual* de la nota roja, al carácter *popular* que tiene dentro de la cultura y a las características de denuncia al momento de divulgar acontecimientos violentos que *criminalizan* o glorifican. En primera instancia, nos referimos al lenguaje visual -propio de la nota roja-, el cual identificamos como consolidado en el trabajo del grabador mexicano José Guadalupe Posada (1852-1913) quien, junto a las rimas y sátiras que acompañaban sus informativos grabados, logró definir esta característica de la nota roja. Pablo Piccato hace esta observación aludiendo que la gran mayoría de los investigadores que trabajan este tema están de acuerdo en que es una característica que le da identidad en relación con los otros géneros periodísticos¹.

La nota roja ha sido utilizada como una herramienta que justifica el uso de la violencia y la exclusión de determinados sujetos sociales. Dicho fenómeno no surgió de forma espontánea, sino que hay antecedentes que pueden explicar la naturaleza y consecuencias de este tipo de prácticas. En este ensayo buscamos aplicar determinadas categorías básicas de los estudios subalternos para poder analizar los sujetos sociales y la violencia que caracterizaron al movimiento armado en la Revolución Mexicana.

¹ “La mayoría de los que han escrito sobre la nota roja están de acuerdo en que la popularidad de periódicos como *La Prensa* y semanarios como *Alarma!* se basó en los logros del periodismo gráfico. Sus ilustraciones hacían eco de las fotos forenses con sus fuertes contrastes y encuadres frontales. Al mismo tiempo las imágenes se entrelazaban con descripciones y narraciones escritas así como con las opiniones de los editores en los titulares y los pies de foto” (Piccato, 2008; 57-80).

Por tal razón consideramos importantes los trabajos realizados por Ranajit Guha, en los cuales plantea una forma crítica para hacer una lectura de las fuentes². Utilizaremos principalmente los “códigos de la violencia” para realizar la diferencia entre la violencia criminal y la insurgente. La forma en la que se plantea este análisis es a partir de elaborar los propios índices sobre el registro fotográfico de las manifestaciones violentas a través de los trabajos que se han realizado en el caso mexicano de la revolución. Es por ello que nos centraremos en los trabajos realizados por Gilbert Joseph, Daniel Nugent y Brian Gollnick, principalmente; complementados por algunos estudios sobre criminalidad y cultura realizados por Pablo Piccato y Ricardo Pérez Montfort.

El periodo seleccionado para este ensayo responde a dos acontecimientos importantes en la política de México durante la revolución mexicana: en 1915 Estados Unidos reconoció al gobierno carrancista como legítimo y en 1917 se promulgó la Constitución Política, desde la facción carrancista. Es en este sentido que le damos principio y fin a un periodo de análisis en el cual se pretende analizar el discurso criminalizador que la facción carrancista aplicó a los demás grupos armados a través de notas periodísticas, acompañados de imágenes fotográficas que mostraban la “horrible” muerte de sus enemigos.

La situación de violencia corresponde a un contexto de lucha interna; por lo cual el uso político que se le dio al periodismo -y a las fotografías-, corresponde a un peculiar tipo de narración y a una particular construcción de la criminalidad; la intención de analizar la criminalidad no está pensada en el sentido jurídico, sino a través de categorías éticas y estéticas que hagan manifiesta la subjetividad de la cultura que produce y consume este tipo de publicaciones.

En esta investigación proponemos como herramienta metodológica el concepto de “narración fotográfica” el cual definimos a partir de que no se limita únicamente al análisis las imágenes, toma en cuenta al texto que coexiste con las fotos como elemento que constituye parte del fenómeno, dado que el texto es aquello que explica lo que estamos viendo y “nos” habla sobre la intención que tiene la fotografía al “aparecer ahí”. El interés de este estudio está en la intención que las fotografías de esta índole tienen al formar parte de la vida cotidiana. El análisis que se pretende hacer con respecto a estas “narrativas” de la violencia, se realizará a partir de consideraciones éticas y estéticas las cuales buscan ser el reflejo de los sentimientos emitidos en estas publicaciones; el uso de estos conceptos se justifica en esta investigación dado que a la narrativa de los hechos criminales se le considera como una forma de acceder a una de las partes más significativas de la idiosincrasia de una cultura. Conceptos estéticos como

“bello”, “horrible” o “grotesco”, se emplean, como se emplean las palabras éticas “bueno”, “malo” o “perverso”, no para hacer declaraciones de un hecho, sino simplemente, para

² Se toma como referencia los textos *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Duke University Press 1999. Guha, Ranajit 1999 II), y “La Prosa de la Contra-Insurgencia” (en Pasados Poscoloniales Saurabh Dube coordinador). Este último texto es un artículo en el que Guha muestra claramente cómo se realiza el análisis del discurso.

expresar ciertos sentimientos y provocar una cierta respuesta. Este estudio tiene el objetivo de buscar los conceptos éticos y estéticos dentro de las narrativas fotográficas de la época a analizar, y poder ofrecer un panorama histórico de este fenómeno cultural de la nota roja en México.

En este caso utilizaremos como fuente de análisis a unos de los más importantes representantes de la fotografía en México, especialmente como fotoperiodistas durante la Revolución Mexicana, nos referimos a los Casasola³ Miguel, Agustín y su hijo Gustavo, quienes registraron a través de sus cámaras una enorme cantidad de acontecimientos, tanto trascendentales como cotidianos y de los cuales no escapan el registro de los estragos y la muerte violenta durante el periodo de la Revolución. En este caso nos interesa hacer análisis de las fotografías sobre los fusilamientos que registraron hermanos Casasola durante los años seleccionados en este ensayo.

Ya al último realizaremos un ejercicio de análisis con fotografías de los hermanos Casasola, los cuales son figuras significativas del fotoperiodismo de la primera mitad del siglo XX y que, además, nos permite delimitarlo y manipularlo con cierta facilidad. Debido a la dificultad de determinar la posición política de los periódicos que se pretenden estudiar, se ha tomado un periódico que es “fácil” de determinar; además de las fotos de los Casasola utilizaremos *La Prensa*, periódico que se publicó durante febrero-marzo de 1915 y que tenía una clara posición carrancista.

La pretensión de hacer este ensayo radica en hacer una aproximación a las fotografía de la revolución; el objetivo del presente ensayo es hacer un análisis de la cultura popular hegemónica que surge a través de las fotografías de los Casasola, en particular las que fueron seleccionadas para la trascendencia que tuvieron estas imágenes, del fotoperiodismo y la comercialización de fotos a la ilustración histórica de la Revolución.

Los grupos subalternos y la cultura popular

En este apartado se pretende hacer una descripción de los conceptos que se han hecho dentro de los estudios subalternos, tanto en el caso de la India así como en el caso latinoamericano, específicamente en la Revolución Mexicana; presentaremos algunos

³ El fondo Casasola es un amplio acervo fotográfico que se realizó con las imágenes obtenidas en los distintos momentos de la Historia Mexicana. Su agencia fotográfica fue la primera de su tipo y también agrupa la producción de otros fotógrafos del momento lo cual les permitió abarcar distintos acontecimientos en diversos momentos y lugares. La frase de su compañía era: “Tenemos o hacemos la fotografía que usted necesita”. (Monroy, 2005: 124). Decidimos utilizar el libro *Historia Gráfica de la Revolución Mexicana* en la que Gustavo Casasola (1900-1982) presenta la historia de México desde 1900 hasta 1970, en los cuales están reunidas algunas de las imágenes más significativas de la revolución mexicana. Analizaremos los tomos 3 y 4 (en total son 10), los cuales contienen los años que seleccionamos para este ensayo. Seleccionamos a las fotografías de los Casasola ya que ellos eran de los principales fotógrafos que nutrían a los periódicos y revistas de la época. (Casasola, 1992).

argumentos en los que expongamos cuáles son las categorías más adecuadas para trabajar en el caso de las fotografías de la muerte violenta.

Para ello es importante tener en cuenta que este movimiento revolucionario estuvo conformado por diversos grupos sociales que tenían expectativas distintas de aquello que obtendrían gracias a la lucha armada. Si bien, tanto villistas como zapatistas fueron movimientos populares, es necesario distinguir que lo fueron de “naturaleza” distinta. Los villistas estuvieron conformados por movimientos populares: principalmente por la clase media (oficios) y por los dueños de haciendas en todo el norte de la República. Mientras que el zapatismo estuvo conformado por los movimientos campesinos en el Estado de Morelos, los cuales se agruparon en una noción de anti-estatismo frente al gobierno de Venustiano Carranza; los zapatistas estaban integrados principalmente por comunidades campesinas que no tenían pretensiones de controlar el poder político del país o de conformar un Estado-Nación, su aspecto más radical consistía en su desprecio por las formas de gobierno a nivel nacional eludiendo todo tipo de negociación con el gobierno carrancista.

En el caso del zapatismo resaltamos la noción de campesino como la base del cambio social, ya que en las principales transformaciones políticas estuvo presente la participación del campesino, de lo cual la Revolución mexicana no es la excepción. Además de ser una categoría que refleja la manera en que este grupo subalterno conforma la base de la sociedad mexicana también refleja la forma en que se configura la relación de dominio que hay entre el que posee la tierra (hacendado) y quien la trabaja (el campesino indígena).

Nos parece necesario hacer esta distinción, ya que la forma en que se criminalizó a las facciones revolucionarias fue de manera distinta. Los villistas fueron expuestos como sanguinarios bandidos y a los zapatistas como campesinos salvajes. Estas dos formas descriptivas tendrían consecuencias en cómo serían vistos y etiquetados los distintos grupos armados. A continuación desarrollaremos la relación entre los conceptos de cultura popular y hegemonía como aquellos que consideramos más relevantes para este estudio.

La diferencia sustancial que podemos identificar entre los estudios subalternos realizados sobre la India y México radica en el manejo que hacen de la relación de hegemonía y cultura; por ejemplo, los estudios realizados sobre la definición de una cultura dominante (colonial) y una cultura del subordinado (la cual se ha definido conforme al grupo que se hace referencia). La pretendida hegemonía del Estado Indio ha causado controversias culturales alrededor de los temas raciales, consideraciones acerca del cuerpo y sobre la *satí*. Se puede percibir la constante presencia de la cultura pero que está relacionada directamente con la religión y los usos y costumbre de cada grupo al que alude.

Los estudios subalternos han tenido por objetivo darle relevancia a los grupos insurgentes y subordinados, pretendiendo esclarecer la participación de estos grupos en la política y su relevancia histórica. Además de ser una escuela que propone una forma distinta de trabajar las fuentes, ha desarrollado temáticas que lo han vinculado a los estudios

culturales. La cultura con la cual los estudios subalternos se han enfrentado en Latinoamérica ha sido distinta en el principal aspecto de ser una cultura más hegemónica dada su naturaleza mestiza y occidental. Dada esta situación ha sido introducido el concepto de cultura popular como una forma que ha adoptado el Estado mexicano para absorber los movimientos insurgentes a través de su integración a la cultura revolucionaria, la cultura popular promovida por el Estado.

En los estudios realizados sobre la India destaca en este sentido Christopher Pinney quien, en su artículo *Indian Magical Realism. Notes on Popular Visual Culture*, desarrolló una noción de realismo entorno a la pintura de Ravi Varma como una de las formas populares de la cultura visual en la India. Pinney estudia los cuadros de este pintor como representante de la transición del arte indio al occidental, lo cual identifica en el uso de las técnicas europeas para un efecto realista de las imágenes. Pinney argumenta que el sincretismo occidental e indio en estas pinturas forman parte de una nueva forma de ver las cosas, lo cual lo relaciona al realismo mágico de Sudamérica, en el cual el hombre es una constante incógnita -un misterio en sí mismo-, dentro de un mundo rodeado de datos y acontecimientos racionales. Pinney distingue este tipo de realismo a los realismos nacionalista y capitalista los cuales son un medio para un fin intencionado, mientras que el realismo mágico es una forma de afrontarse a la realidad misma. En este sentido es como concebimos la cuestión de cultura popular como los recursos simbólicos con los cuales se interpreta la realidad, pero que, al formar parte del discurso del Estado, adquiere connotaciones muy distintas. Por ello es importante definir lo que entendemos como cultura popular.

Cultura Popular y Revolución

Antes que nada hay que mencionar que este concepto surge de los trabajos sobre la cultura de los pueblos vernáculos. Herder realizó algunos estudios sobre el canto popular lo cual fundó una forma de concebir a la cultura; lo popular como aquello que pertenece a los “no educados”, a ¡los iletrados”, a lo que es común (Burke, 2005: 62). Nos interesa esta definición, no en el aspecto peyorativo de lo salvaje o inculto, sino en el aspecto en que se relaciona con el sentido común, ya que este será uno de los conceptos que utilizaremos para estructurar las interpretaciones que hagamos sobre la cultura popular entorno a la fotografía en la nota roja.

Posteriormente, el concepto de cultura popular sería utilizado -dentro de la tradición marxista- para situarse en oposición a la “cultura dominante”, principalmente con la escuela de Estudios Subalternos de la India. En el caso de México, los estudios culturales se han dedicado al periodo de la revolución, han tenido un particular interés en la forma en que el Estado posrevolucionario se apropió del discurso de los movimientos populares que surgieron en esos años: los trabajos de Alan Knight que muestran la intensidad de las clases populares en el movimiento armado y de sus influencia en la cultura dominante; Gilbert Joseph y Daniel Nugent con sus análisis teóricos y empíricos sobre cómo la cultura popular

sirvió de base para construir una revolución hegemónica. En este caso nos interesa esta noción de cultura popular ya que, al igual que estos estudios, “nosotros emplearemos el término para designar los símbolos y significados incrustados en las prácticas cotidianas de los grupos subordinados” (Joseph y Nugent, 2002: 45).

Consideramos que, ya antes de la revolución, la fotografía estaba integrada en la cultura popular, dados los distintos usos que cada persona y familia hacía de sus imágenes, pero sobre todo, por su presencia en la vida cotidiana: en los periódicos, como inspiración de pinturas y grabados⁴ En este sentido, hay que tener en cuenta que la cultura popular que surgió en ese momento, en torno a la fotografía, tiene como antecedentes acontecimientos y prácticas anteriores a la revolución. Durante la segunda intervención francesa en México, se popularizaron las fotografías de Maximiliano como “Emperador”⁵ y posteriormente las de su fusilamiento; este acompañamiento fotográfico que tuvo la constitución del imperio y de su derrumbe inició con una serie prácticas y usos fotográficos que poco a poco se harían más populares hasta que en la primera década del siglo XX hubo la posibilidad de que se incluyera la fotografía en los periódicos. Este es un aspecto al cual tenemos que atender, ya que la fotografía inició como un artículo de consumo por sí misma y posteriormente se convirtió en un elemento de los periódicos, como herramienta de veracidad y complemento estético del “gusto”⁶ popular por las imágenes.

La fotografía se utilizó también para ejercer el orden social, ya desde el imperio de Maximiliano se usó para fotografiar a prostitutas y criminales, también durante el porfiriato se utilizó para el ejercicio y divulgación de categorías frenológicas de los criminales, con lo cual la criminología se convirtió en elemento de la dictadura; también -en este periodo- las fotografías de fusilados era una de las prácticas más frecuentes, al punto de que la gente realizaba colecciones con este motivo. Durante la revolución mexicana surgieron otros acontecimientos que marcaron los contenidos del periodismo gráfico durante el movimiento armado, nos referimos particularmente a la “decena trágica” en la ciudad de México, momento en el cual hubo una gran cantidad de muertos, por tal motivo, hubo la necesidad de quemar los cadáveres que estaban en la vía pública, esto para evitar enfermedades por infección.

⁴ Tenemos el caso de José G. Posada que utilizó algunas de las fotos de personajes y de noticias de interés para la época, las fotografías de El Tigre de Santa Julia, de Eufemio Zapata, Emiliano Zapata, de Pancho Villa a punto de ser fusilado; son imágenes que Posada utilizó para hacer algunos de sus grabados para periódicos en los que trabajó.

⁵ Las fotografías fueron utilizadas con plena consciencia de hacer propaganda política. Maximiliano conocía cuál es la importancia de la imagen para tener presencia en el ámbito público. Como noble europeo, fue consciente de que los retratos pictóricos y -en esa etapa de transición a la modernidad- la fotografía, eran una forma de permanecer en la historia de su familia y de su nación. La distribución de estas fotos fue un recurso mediático, el cual, para ese entonces ya existía en Europa. Las fotos de Napoleón III y de muchos otros políticos y nobles eran muy populares entre la gente; la colección de personajes famosos de la política y el espectáculo era cosa común. También en México ya existía ese tipo de consumo fotográfico, pero el caso de los emperadores y de sus cortesanos fue algo distinto y muy espectacular (Aguilar, 2001).

⁶ Gadamer, en *Verdad y Método*, define al gusto, como concepto estético, como aquello que adquirimos a través de la apropiación que hacemos de la tradición cultural a la que pertenecemos.

Con estos ejemplos queremos resaltar que ya antes de la lucha entre facciones revolucionarias existían fotografías de acontecimientos violentos y que eran de uso cotidiano. A continuación presentaremos algunas consideraciones acerca de la forma en la que fue negada la insurgencia de los movimientos revolucionarios, específicamente a través de la criminalización de sus actos.

Criminalidad e insurgencia durante la revolución

Los procesos de negación a los que nos podemos llegar a enfrentar tienen características que los relacionan directamente con el fenómeno del caudillismo. En el caso del campesino mexicano se ve representado por el icono mismo de la revolución agraria, Emiliano Zapata, ya que como figura heroica, hace sombra a los campesinos; se convirtió en una figura del Estado con la cual se hacen legítimas las reformas agrarias y se limita la proyección ideológica de Zapata" y lo controla "como emblema del Estado" (Gollnick, 2006: 379-394).

Esta adecuación del personaje de Zapata al discurso del Estado se realizó después del asesinato de Zapata en 1919 y el asesinato de Carranza en 1920. Este tipo de negación fue un tanto más dosificada si tomamos en cuenta que en 1915 Carranza publica los ideales de un revolucionario erigiéndose todavía como Primer Jefe de la Revolución, en el cual se apropia de las reformas agrarias por las que luchaban los campesinos; posteriormente en la constitución de 1917 haría "oficial" algunos de los ideales Zapatistas.

Durante la segunda mitad de 1915, Carranza logró el reconocimiento del gobierno de los Estados Unidos, lo cual le permitió llevar a cabo su proyecto presidencialista. Se considera que después de haber obtenido la promulgación de la Constitución de 1917 la Revolución Mexicana culminó y da inicio al periodo post-revolucionario, dado que esta constitución incluye las principales peticiones que los grupos revolucionarios manifestaban en sus discursos. Pero la lucha revolucionaria no se apaciguó hasta entrados los años veinte, los cuales iniciaron con el asesinato de Carranza y el cambio de los grupos de poder, ya que Carranza representaba la continuidad del porfiriato, por lo cual la entrada de los sonorenses al gobierno (Obregón y Calles) modificó las cualidades de la clase política en México, ya que estos personajes no provenían de los grupos de poder antes imperantes.

El debilitamiento de las facciones populares responde a muy diversos factores, pero de los cuales se destacan principalmente los siguientes. Primero: el no cumplimiento del Pacto de Xochimilco, lo cual es reflejo de los distintos intereses que perseguían tanto villistas como zapatistas, ya que si bien pertenecían a las clases populares, lo eran de distinta naturaleza. Otro motivo fue la falta de abastecimiento de municiones que tuvieron los villistas, ya que para esos años la primera guerra mundial dio inicio y eso provocó que el armamento que se les vendía a los villistas fuera destinado a la guerra en Europa.

Criminología del Estado

El discurso indigenista en México ha tenido transformaciones importantes gracias a la cultura posrevolucionaria, principalmente por el cruce entre los estudios antropológicos y la criminología. Estas consideraciones se basan en planteamientos raciales y culturales como producto del trabajo de Manuel Gamio quien, en su escrito *Forjando Patria* (1916), hace un llamado a todos los mexicanos para formar parte de una gran familia. A pesar de ser ésta una política incluyente, no deja de tener un carácter condicionante en el que el mestizaje es la clave para la realización de este proyecto. En un aspecto optimista, Vasconcelos hace uso de este planteamiento para desarrollar su concepto de *Raza cósmica*, mientras que, en un aspecto radical y excluyente, promovido por Lucio Mendieta (Sucesor de Gamio en la revista *Ethnos* en 1925), se le recrimina al “indio” ser un agente que impide el progreso nacional. En consecuencia, la Antropología es definida como aquella ciencia que tiene por objetivo corregir los vicios de aquellas razas degeneradas. Es por tal motivo que analizaremos “la intersección de los discursos antropológicos y criminológicos” dentro del contexto mexicano en el que se pretendía construir un modelo moderno de Estado-Nación durante la primera mitad del siglo XX.

En los estudios subalternos de la India se ha realizado el análisis del discurso de la raza en cuanto a la situación cultural y religiosa que le confiere a un sistema basado en castas; de esto da cuenta el trabajo *Lower strata, older races, and aboriginal peoples...* (S. Guha, 1998), realizado por Sumit Guha en el que describe la situación de las razas en un contexto interpretado por el darwinismo social. En cuanto a México, si bien la teoría evolucionista también tuvo su impacto, la peculiar diferencia está en que los discursos criminológico y antropológico fueron integrados al Estado como proyecto de Nación durante el porfiriato y reformados por la antropología durante la Revolución.

Es a partir de estas consideraciones, entre un discurso que criminaliza las manifestaciones de violencia -por parte determinados movimientos insurgentes- y otro que justifica y dignifica la violencia, que consideramos importante el concepto de *ambigüedad*.

The presence of this consciousness is also affirmed by a set of indices within elite discourse. These have the function of expressing the hostility of the British authorities and their native proteges towards the unruly trouble makers in the countryside. The words, phrases and, indeed, whole chunks of prose addresses to this purpose are designed primarily to indicate the immorality, illegality, undesirability, barbarity, etc. of insurgent practice and to announce by contrast the superiority of the elite of each count. (Guha, 1999: 16)

El caso que se pretende estudiar (la nota roja durante la Revolución Mexicana) responde a un contexto en el cual hubo una agguerrida lucha armada, en la cual hubo tres facciones que ostentaban la fuerza suficiente para imponerse políticamente en determinados

estados. Los zapatistas lograron controlar el Estado de Morelos y de Guerrero, los villistas llegaron a tener el dominio de la zona norte de la República, mientras que los carrancistas, en su etapa más débil, dominaron el estratégico puerto de Veracruz. Tanto la facción villista, como la zapatista, se fueron haciendo menos influyentes hasta el punto de que fueron desmovilizados sus ejércitos. Por tal motivo nos interesa analizar los periodos de 1915 a 1917, ya que es el periodo del declive de las facciones villista y zapatista.

La situación se hace compleja a partir de los constantes cambios que se produjeron durante esa época, ya que en ella se produjeron alianzas y rupturas entre los grupos revolucionarios. Una de las formas en las que se pretende dar continuidad a este estudio, en cuanto a la interpretación de las fuentes primarias, es a partir de las nociones del crimen y del patriotismo con las que se definían las propias facciones revolucionarias.

El concepto de crimen es una de las cuestiones culturales de occidente que, durante finales del siglo XIX y principios del XX, se trató de definir de forma racional y positiva. La criminología en México, específicamente en la dictadura de Porfirio Díaz, fue una disciplina que se caracterizó por ser una herramienta con la cual el Estado construyó los tipos ideales del criminal. En los años previos a la Revolución Mexicana las élites porfiristas se preocuparon por tratar de controlar la creciente ola de violencia y crímenes que pusieron en jaque al pretendido proyecto de nación.

Pérez Montfort resalta que en estos años hubo una intersección entre los discursos antropológicos y criminológicos, se trabajó sobre argumentos con los que se pretendió construir un modelo moderno de Estado-Nación durante la primera mitad del siglo XX. La frenología fue una de las “ciencias” auxiliares de las que mejor se sirvió la Criminología para realizar sus definiciones y discursos sobre el criminal. Las mediciones craneales y algunas otras mediciones antropométricas, sirvieron para fundamentar y revitalizar los prejuicios raciales que imperaban en la época⁷.

Uno de los representantes más importantes de estos estudios es Carlos Roumagnac, su aportación radica en la divulgación que logró de la Criminología en las clases acomodadas, las cuales, ante el violento desmoronamiento de la dictadura porfirista, estaban deseosas de comprender el fenómeno de la criminalidad. Su obra más importante, *Los Criminales en México (1904)*, es un compendio de ejemplos en los cuales se justifica la relación entre raza, clase social y divergencia sexual como condicionantes de las conductas desviadas.

⁷ Es necesario resaltar que la teoría de la evolución tuvo consecuencias serias en el pensar cotidiano, no sólo cómo ver biológicamente al hombre, sino que, afectó la percepción de las sociedades. El darwinismo social (Fundado por Spencer a finales del siglo XIX) determinó la evolución social de la cultura a partir de un programa teológico que culminaba en los desarrollos más significativos de la cultura occidental. En México, estas teorías provocaron que se desarrollara un concepto de modernidad en la que se veía al progreso mexicano en el mestizaje, dejando a un lado, poco a poco, los prejuicios de que el mestizaje generaba el surgimiento de razas inferiores y perversas.

La tesis de Roumagnac tuvo éxito al popularizarse gracias a “las técnicas literarias y su afán de contar una historia interesante”. Sus técnicas narrativas van desde el uso de fotografías del criminal, la genealogía de su familia, así como evidencias y frases que las propias víctimas o victimarios utilizaban durante el proceso legal: “¡Desgraciada! ¡Me dejaste sin Amante!”; expresión que hace evidente el discurso melodramático con el cual se conducía las descripciones de Roumagnac (Montfort, 2001; 108-111). Esta combinación de elementos narrativos ocasionó un acercamiento al público al discurso criminológico debido a su dinámica y pintoresca forma de exponer cada caso.

Estas consideraciones -de cómo se construía la imagen del criminal- nos permite pensar que en aquellos años los indígenas y una gran parte de mestizos son los portadores naturales de la perversión moral y del salvajismo. Durante este periodo, uno de los crímenes más emblemáticos en México fue el homicidio. Para Piccato ha sido un fenómeno que tiene presencia en la esfera pública, lo cual le concede un significado propiamente político, por lo cual ha podido generar un vínculo entre la sociedad civil y el Estado. El homicidio posee una importancia cultural que se ve reflejada en la capacidad que tiene este crimen para generar grandes audiencias desarticuladas y pasivas. Sin embargo, Piccato argumenta que el género periodístico de la nota roja ha hecho del homicidio un tema con el cual se le puede criticar al Estado por su incapacidad de asegurar el orden público y la impunidad que esto genera. Lo cual ha impactado en los derechos ciudadanos generando nuevas audiencias y lenguajes comunicativos; el homicidio se convirtió en “el centro de una discusión que sería muy estrecho llamar apolítica”. En este sentido Piccato hace una revaloración de la Nota Roja como espacio de denuncia política y social; pero, este tipo de prácticas, además de mostrar la incapacidad del gobierno, hacen hincapié en definir quiénes son los criminales, reproduciendo así muchos de los prejuicios y estereotipos ya existentes. Esto da pauta para que el gobierno legitime su intervención: si bien hay crímenes impunes el gobierno responde con violencia legítima que trata de resolver la situación (Mani, 1999: 209-252).

La criminalidad en México -específicamente durante la etapa revolucionaria- tiene características que la definieron a partir de libros, periódicos y revistas que se apropian de un discurso pseudocientífico, determinado por los prejuicios culturales de la época. Los recursos literarios de Roumagnac y los nuevos lenguajes comunicativos (resaltando el uso de la imagen fotográfica), tuvieron una importante influencia en la forma de percibir el crimen. Si bien, estas narrativas surgieron de determinados prejuicios y estereotipos culturales, este tipo de publicaciones se sistematizan y se dirigen a un público al que le enseñan a justificar la idea básica del criminal construido en el imaginario.

El gobierno de Venustiano Carranza, si bien fue un apéndice del porfiriato, dio pie a nuevas prácticas periodísticas; ya que integró a la empresa periodística en una nueva dinámica económica y de relación con el Estado. Esta nueva relación se basó “más en permitir las ganancias que en controlar directamente los contenidos” (Piccato, 2010: 261), lo cual no fue una relación que el gobierno carrancista tuviera nada más con la prensa de la época, sino con todo el sector privado. Es de nuestro interés, analizar los cambios que se suscitaron

entorno a esta relación de Gobierno-Prensa y la evolución del “lenguaje visual” (en las fotografías de la muerte violenta) como una práctica periodística en desarrollo.

Bajo estas consideraciones nos preguntamos si este tipo de “lenguaje visual” es un elemento que aparece en el plano de la esfera pública hasta el periodo post-revolucionario, o es el resultado de un proceso con antecedentes en la violencia revolucionaria; se pretende analizar las descripciones peyorativas que descalifican y/o criminalizan los actos de violencia en los que se manifestaron los movimientos armados. La forma de estas descripciones hace que una acción con intenciones, ya sean políticas o sociales, sea presentada como un fenómeno de la naturaleza: “se considera a la insurgencia como exterior a la consciencia del campesino y se coloca la Causa como sustituto fantasma de la Razón, que se supone es la lógica de dicha consciencia” (R. Guha, 1999: II).

Narrativa Fotográfica de la contra-Insurgencia

La prensa en México ha sufrido transformaciones que se relacionan con los periodos políticos que transcurrieron desde el gobierno de Benito Juárez hasta los años cuarenta. Estos cambios llevaron al periodismo de una práctica ideológica y de honor a una actividad subsidiada por el Estado y económicamente definida como una empresa que satisface a un público. Esta transformación tuvo consecuencias en los contenidos que aparecían en los distintos momentos del cambio. Piccato menciona la nota roja como una de las manifestaciones que marcan el fin de una era en la cual surge una prensa popular, dedicada la nota policíaca de formato sensacionalista, pero con un profundo sentido crítico, ya que aprovechaba la noción de crimen para poder penetrar en la vida privada de cualquier persona; en ese sentido “el crimen ofrecía una manera legítima de juzgar a los ciudadanos independientemente de su estatus”. Además del contenido, el formato jugó un papel importante en la definición de esta transformación, ya que “este nuevo lenguaje visual no obviaba sino que requería la lectura cuidadosa, primero de titulares, luego de pies de foto y finalmente de artículos cuyo nivel de detalle podía contradecir el sensacionalismo de los demás elementos de la nota” (Piccato, 2010: 273).

Para poder analizar este tipo de documentos, de una forma similar a la de Guha, nos planteamos la cuestión de adecuar este tipo de proceso interpretativo a la fotografías. Para ello ponemos como punto de partida, la necesidad de contar con un concepto metodológico que nos permita acceder a las imágenes como un documento que está “narrando” los acontecimientos, desde un determinado punto de vista.

Es por ello que proponemos el concepto de “narrativa fotográfica”⁸ para poder acceder, de manera sistemática, a la forma en la que se describen los hechos. La descomposición

⁸ En esta investigación, lo que se considera como narración fotográfica no se limita únicamente a las imágenes, se toma en cuenta al texto que coexiste con las fotos como elemento que constituye parte del fenómeno, dado que el texto es aquello que explica lo que estamos viendo; nos habla sobre la intención que tiene la fotografía al aparecer “ahí”. El interés de este estudio está en la “intención” que las fotografías de esta índole tienen al formar parte del espacio público. La intención que se tiene en el uso de una fotografía (como

de cada uno de los elementos que integran la narrativa fotográfica, en su información, es la manera en la que podremos determinar los conceptos de análisis para esta investigación, ya que después de la fragmentación de la narrativa fotográfica, “la operación integrativa” es aquella que realiza “el otro tipo de unidades narrativas básicas, es decir, los índices” (R. Guha, 1999: II).

Así como Guha identificó sus indicadores y elaboró sus índices a través del análisis de la prosa escrita, es como pretendemos, metodológicamente, sistematizar los elementos identificados en los periódicos a analizar. Esto, a través de la narrativa fotográfica de la muerte violenta.

El código de una violencia criminal se caracteriza por manifestarse de forma “secreta” e “individual”, no tiene una ideología con la que justifica sus actos violentos. En la violencia insurgente está manifiesta la noción de “moralidad”, la cual hace que haya una violencia selectiva, capaz de mesurarse, ya que el objetivo es “la retribución de la justicia” (R. Guha, 1999, : 92). En este caso no vamos a utilizar la noción de moralidad, en cambio, como lo postulamos en un principio, vamos a definir conceptos éticos y estéticos elaborados y definidos desde las propias expresiones que están en las fuentes primarias, ya que a partir de la forma en la que se describen las manifestaciones de violencia surge la ambigüedad en la forma de narra los acontecimientos.

En este caso los códigos de la violencia describen las características de cómo son definidas determinadas manifestaciones violentas: Unlike crime peasant rebellion are necessarily invariably public and communal events. To generalize, the criminal may be said to stand in the same relation to the insurgent as does what is conspiratorial (or secretive) to what is public (or open), or what is individualistic (or mass) in character. In other words, crime and insurgency derive from two very different codes of violence (R. Guha, 1999: 79).

Las expresiones son pseudo-conceptos⁹ que no expresan otra cosa que constitución mental y psicológica de quien los expresa. Es a partir de esta propuesta que se pretenden definir los índices y las categorías. Haremos un esbozo de algunos indicadores que podemos distinguir en las fotografías de los Casasola, para lo cual nos remitiremos específicamente al tema de los fusilamientos.

La intención que se tiene en el uso de una fotografía (como mera imagen) y la interpretación que se hace de la misma, presentan bastantes dificultades para concordar en una idea común. Es por tal motivo que la descripción que se hace de una fotografía necesita de una explicación: la razón por la cual fue concebida. La narrativa fotográfica,

mera imagen) y la interpretación que se hace de la misma, presentan bastantes dificultades en concordar en una idea común. Es por tal motivo que la descripción que se hace de una fotografía necesita de una explicación: la razón por la cual fue concebida. La narrativa fotográfica, en este sentido, será encasillada en esta investigación a través de la intención que una o más fotos tienen al presentarse de una u otra forma

⁹ “Palabras estéticas, tales como “bello” y “feo”, se emplean, como se emplean las palabras éticas, no para hacer declaraciones de hecho, sino simplemente, para expresar ciertos sentimientos y provocar una cierta respuesta” [...] “la única información que legítimamente podemos extraer del estudio de nuestras experiencias estéticas y morales es información acerca de nuestro modo de ser mental y físico”. (Ayer, 1971:132-133).

en este sentido, será encasillada en esta investigación a través de la intención que una o más fotos tienen al presentarse de una u otra forma.

La foto de nota roja se caracteriza por ser muy sencilla en la composición de la imagen, en muchas ocasiones carece de una estructura más allá de uno o dos planos; estas fotografías se dedican a representar "el objeto" (los cuerpos de la gente asesinada) de forma tan explícita y detallada que, casi siempre, el entorno del escenario no es explícito en la imagen; y es hasta que tenemos presente los elementos textuales, cuando se aclara la incógnita que dejan siempre las fotografías. Estas fotos no logran hacer más explícita la narrativa textual, es más bien el texto lo que hace coherente la imagen del cadáver, de la sangre, del criminal, de cualquier cosa que se involucre en el escenario o en la acción; estas imágenes se limitan a presentar un cadáver cubierto de su sangre, tirado en el suelo de un lugar muchas veces indefinible.

Proponemos un índice de interpretación de la violencia en el cual podamos codificar las imágenes a partir de ciertos indicadores que estén relacionados con la narrativa fotográfica de la muerte violenta; buscamos hacer el análisis ético y estético a partir de esta codificación de la violencia.

Índice sobre la violencia registrada en las fotos

INDICADORES	VIOLENCIA REVOLUCIONARIA	VIOLENCIA CRIMINAL
VIVO	Fotografía de la víctima en vida.	Fotografía de la víctima antes de morir.
MUERTO	Se presenta una imagen respetuosa de la víctima, ya sea que el cadáver haya sido embalsamado o se presente una imagen de la víctima en vida.	El cadáver exhibido (en algunas ocasiones) junto a su verdugo o tirado en el suelo.
COMPOSICIÓN DE LA IMAGEN	En dónde están situados los personajes y desde que perspectiva se toma	
INTERACCIÓN CON OTROS PERSONAJES	Situaciones dramáticas que humanizan y generan empatía con la víctima.	Imágenes de cadáveres que transgreden la identidad y la humanidad de la víctima.

Índice e indicadores

A partir de la ambigüedad con la que se maneja la información sobre la violencia, basamos nuestro índice, en lo que podemos considerar como la violencia revolucionaria y la criminal. De estos dos conceptos se desprenden los indicadores que a continuación vamos a describir:

VIVO: con esto queremos indicar que la víctima aparece con vida en la fotografía que se muestra. Tenemos el caso de la muerte de Jesús Carranza, quien fue asesinado en 1915 y de quien perdura una fotografía de él en vida que lo muestra con una mirada perdida en el infinito, como un visionario¹⁰. Por otro lado, por el de la violencia que criminaliza, identificamos algunas fotografías en las que se presenta a la víctima antes de su ejecución, específicamente antes de los fusilamientos. Cabe aclarar que la conducta del sujeto antes de morir determinaba la forma de verle como un “hombre” o un cobarde. Son simbólicas particularmente las que se refieren a los villistas y a su derrota. En la ilustración 1 podemos ver al general villista Fortino Sámano, quien con su comportamiento causó admiración e incomodidad entre sus verdugos. Este general villista no muestra miedo al momento de ir al paredón, pidiendo incluso como última voluntad se le dejara dar la orden de “fuego”, lo cual le fue negado, pues tal acción representaba una forma de quitarle autoridad a quien daría la orden de fusilarlo¹¹.

MUERTO: este indicador es el más claro en cuanto a la forma de tratar la ambigüedad de la violencia. Presentar a una persona muerta es por sí misma una transgresión y la forma en que es presentada la víctima, puede matizar o radicalizar ese efecto. Tenemos el caso de los cadáveres que durante la batalla eran fotografiados, especialmente los de zapatistas y villistas, dado que se les pretendía deshumanizar su imagen. Para hacer esta distinción es importante tomar en cuenta el texto que acompaña a la foto, ya que, por ejemplo, se presenta a tres zapatistas muertos en una especie de hoyo en el que yacen amontonados, circunstancia que hace que a primera instancia no sea clara la forma humana de estas personas. Por otro lado, cuando se presenta a un civil, un revolucionario o un soldado, es para mostrar las víctimas de los estragos de la violencia.

COMPOSICIÓN: a pesar de que consideramos a ésta como un indicador muy importante para el análisis, es poco clara la forma en la que podemos definirla, dado que sus características dependen de la imagen misma y la situación particular que se está

¹⁰ En el año de 1915 aparece el periódico *La Prensa*, la cual con algunos altibajos en sus inicios a podido mantenerse hasta nuestros días como el periódico más vendido y es una de las publicaciones importantes de la nota roja.

¹¹ También es notable la evolución del marco jurídico, una de las referencias infaltables de la nota roja. Así, mientras a comienzos del siglo subsistía la pena de muerte, una de las noticias importantes a principios del siglo se refiere a la aplicación de la sentencia de fusilamiento a los autores materiales de los crímenes cometidos por “la banda del automóvil gris”, en los años posteriores esta penalidad fue eliminada. Otro de los cambios en el marco jurídico, que se observan al tener a la vista el espléndido material que elaboraron los reporteros de la nota roja, es el que se refiere al jurado popular. (García, 1999: 33).

representando. La composición de la imagen, ayuda (como describimos en el indicador MUERTO) a enfatizar o atenuar el contenido de la fotografía. La ilustración 2 muestra como la figura humana es distorsionada por la forma de haber tomado la foto.

INTERACCIÓN CON OTROS PERSONAJES: los personajes que son fotografiados junto a las víctimas otorgan mayor dinámica a las imágenes, alteran el significado que éstas puedan tener. Pueden dar mayor dramatismo a la escena, o para dar la idea de ser un criminal fulminado por su victimario que aparece honroso en la foto. En la ilustración 3 podemos ver la despedida que le hacen a Alfonso Aguilar, acción que expresa una fúnebre melancolía antes de morir.

Conclusiones

Aún es muy prematuro hacer comentarios que den cuenta de la naturaleza de estas fotografías y de la nota roja durante la Revolución. Ésta jugó un papel importante durante el periodismo de la época, pues más que ser un reflejo de modernidad fue una forma en que los periódicos integraron un elemento que desde hace años había alcanzado importancia periodística y eficacia, en cuanto que cualquiera que no padeciera un mal en los ojos podía entender e interpretar las fotos a pesar del posible analfabetismo.

Este primer acercamiento con los estudios subalternos de la India y de México nos ha permitido reflexionar sobre la forma de hacer el tratamiento de las fuentes, principalmente por ser una postura que en la teoría trata de poner, en la escena histórica, a estos grupos dominados y marginales que han sido complejizados hasta el punto de hablar de una cultura subalterna (o cultura popular en el caso de América Latina).

Hemos contextualizado la nota roja de este período e identificado ciertas características culturales relacionadas con la criminología y la antropología de la época, que nos hacen pensar, como vía de análisis, que fue utilizada como una herramienta (producto de la cultura popular) con la que los periódicos se sirvieron para sus fines políticos; sus intereses estaban bien definidos en relación a la facción revolucionaria con la que simpatizaron. Esto es lo que se pretende mostrar en el análisis del discurso (narrativa fotográfica) de la violencia, que hicieron de determinados grupos armados; por consecuencia, es necesario saber hasta qué punto, dependiendo del grupo al que se trate de des-legitimar o glorificar, hay un esquema narrativo que está estructurado a partir de etiquetas, prejuicios y argumentos con los cuales se manipularon los acontecimientos. Suponemos que existen determinados patrones que criminalizan o niegan la insurgencia de los grupos revolucionarios.



El capitán Fortino Sámano, con una extraordinaria sangre fría espera la orden de «¡Fuego!».

Zapatistas muertos durante el avance del general Pablo González sobre Cuernavaca.

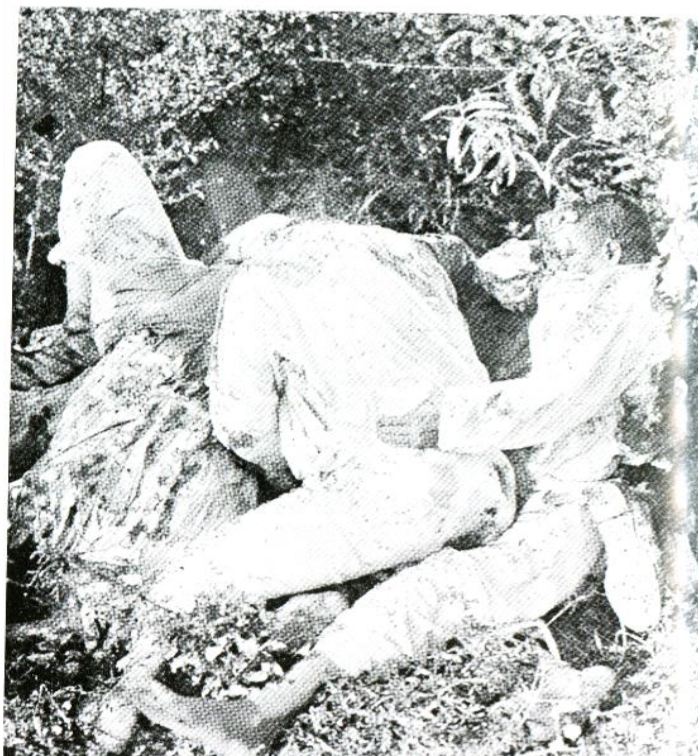


Ilustración 1: General Villista
Fortino Sámano.(1917)

Ilustración 2: Cadáveres que amontonados
pierden su figura humana.



Ilustración 3: Alfonso Aguilar despidiéndose de sus amigos antes de ser fusilado por rebelión, desertión y usurpación de grado. 1916

Referencias

Berumen Campos, Miguel et. al. (Coord.). *México: fotografía y Revolución*, México, Lunweg Editores, 2009.

Casasola, Gustavo (1999), *Historia Gráfica de la Revolución Mexicana* (volumen 2 y 3), México, Trillas.

García, Clara (1999), *La nota roja en México 1934-1985*, México, Centro de Estudios Históricos del Porfiriato.

García, Emma (1999), *Imaginarios y fotografías en México 1839-1970*, Mexico, Lunweg Editores.

Gollnick, Brian (2006), "Alegorías del repudio: políticas subalternas y dominantes en la Revolución Mexicana". *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXII, Núms. 215-216, (abril-septiembre 2006): 379-394

Guha, Ranajit (1999), "La Prosa de la Contra-Insugencia", en Dube, Saurabh (coord.), *Pasados Poscoloniales México*, México, El Colegio de México.

Guha, Ranajit (1999), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, ----, Duke University Press.

Guha, Sumit (1998), "Lower strata, older races, and aboriginal peoples: Racial anthropology and mythical history past and present", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 57, 2, 1998, pp. 423-441.

Mani, Lata (1999), "Tradiciones en discordia: el debate sobre sati en la India colonial", en Dube, Saurabh (ed.), *Pasados Poscoloniales*, México, El Colegio de México.

Pérez Montfort, Ricardo (2001), "Forjando Patria. Antropología, Criminología y Discurso Posrevolucionario Sobre Ciudadanía" en *Criminales y Ciudadanos en el México Moderno*, México, Siglo XXI Editores.

Pérez Montfort, Ricardo (2008), "Criminología Popular. La Delincuente", *Cotidianidades, imaginarios y contextos: ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*, México, CIESAS.

— Hugo Enrique Castillo Trejo; Diálogos del Sur: crimen y revolución. Narrativa fotográfica de la muerte violenta; [Humanidades Populares](#); ISSN 0719-9465; Vol. 2; n° 3; Primera época; 1 de diciembre; 2016—

Piccato, Pablo (2008), "El significado político del homicidio en México en el siglo XX", *Cuicuilco*, Vol. 15, Núm. 43, (mayo-agosto, 2008), pp. 57-80.

Piccato, Pablo (2010), "Altibajos de la esfera pública en México, de la dictadura republicana a la democracia corporativa. La era de la prensa." En Gustavo Leyva et al., (eds.), *Independencia y Revolución: Pasado, presente y futuro*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana.

Pinney, Christopher (1999), "Indian Magical Realism. Notes on Popular Visual Culture", *Subaltern Studies X. Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press: 201-233.



Laguna de La Cocha, llamado también lago Guamuez, ubicado en el corregimiento del Encano, pasto (Colombia). Es un gran embalse natural y es considerado como humedal de importancia internacional. Santuario natural, de agua y energía que posee una temperatura promedio de 9 grados centígrados. En sus alrededores existen asentamientos de comunidades campesinas, descendientes de indígenas de las etnias: Quechua, Kamsá, Kofán y Quillacingas que consideran el área como un lugar sagrado. Foto de Dione Lyd Ospina

Olvido del “otro” en la democracia occidental

Isabel Guerra Narbona
Universidad de Sevilla
España

Resumen: Desde la exterioridad del sistema, una pretendida “democracia” se vive como una completa dominación política, económica, cultural, tecnológica, pedagógica, etc., que deja a los seres humanos en una situación de constante incertidumbre social, porque no tienen medios ni recursos para producir y reproducir sus vidas dignamente. Por eso, es necesario y urgente replantear y repensar el concepto de democracia, desde aquellos seres humanos que se sitúan fuera de los beneficios de la globalización capitalista. La reflexión sobre la democracia no puede situarse sólo desde el horizonte del pensamiento occidental, sino que debe abrirse más allá de esta totalidad alienante, con el fin de crear un ámbito en el que el grito del excluido pueda insertarse humanamente en la conciencia de una política mundial que tenga como cometido un diálogo simétrico, que parta de la diversidad de cosmovisiones y experiencias humanas para que éstas se desarrollen desde la plenitud.

Palabras clave: democracia; individualismo; dominación; individuo; derechos humanos.

*Este artículo originalmente fue publicado en nuestra primera época editorial, en Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, en marzo de 2012.

Citar este artículo:

Cita sugerida

Guerra Narbona, Isabel. 2016. “Olvido del ‘otro’ en la democracia occidental”, *Humanidades Populares* 2 (3), 78-92.

APA

Guerra Narbona, I. (2016). Olvido del “otro” en la democracia occidental. *Humanidades Populares*, 2 (3), 78-92.

Chicago

Guerra Narbona, Isabel. “Olvido del ‘otro’ en la democracia occidental”. *Humanidades Populares* 2, no. 3 (2016): 78-92.

MLA

Guerra Narbona, Isabel. “Olvido del ‘otro’ en la democracia occidental”. *Humanidades Populares* 2.3 (2016): 78-92.

Harvard

Guerra Narbona, I. (2016) “Olvido del ‘otro’ en la democracia occidental”, *Humanidades Populares*, 2 (3), pp. 78-92.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. CC 4.0: Internacional-Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual.



1. Introducción

El presente artículo es una reflexión acerca de los fundamentos de las democracias occidentales desde las perspectivas de aquellos sujetos que están situados *fuera* del sistema político-mundial, es decir, desde las víctimas que se encuentran excluidas de la toma de decisiones que afectan tanto en el ámbito local como en el global. Desde esta perspectiva hago una crítica a la postura eurocentrista de filósofos políticos que han defendido los ideales de la democracia occidental por considerarla válida universalmente. En éstos el eurocentrismo obedece principalmente a dos razones: 1) han olvidado en sus discursos la necesaria presencia del *otro* y su razón y, 2) han identificado el *principio democrático*, que es universal, con el modelo propio y particular de la cultura occidental, la democracia liberal.

Bajo esta rúbrica pretendo mostrar dos cosas. Por un lado, dismantelar el concepto de democracia occidental, analizando sus límites y sus contradicciones y, por otro, reivindicar la necesaria libertad, dignidad y presencia del *otro* en las tomas de decisiones políticas, para que en un futuro se pueda instalar un horizonte *democrático mundial* en el que tengan cabida todas las demandas sociales y culturales que actualmente aparecen invisibles en el panorama político mundial.

Ahora bien, cuando hablamos del *otro* surge una pregunta: ¿podrían los sujetos gozar de una vida digna, desde la que se pueda cumplir unos derechos humanos, sin tener que estar sujetos a los principios impuestos por el neoliberalismo? Al respecto, podemos afirmar que el sufrimiento de las víctimas de la globalización es una prueba irrefutable de que el modelo capitalista es incapaz de cumplir con las necesidades de la humanidad, y por tanto, está condenado a caer en el medio o largo plazo. Otro mundo es posible.

2. Origen y principios de la democracia occidental

En Europa, durante los siglos XVII y XVIII, bajo la sombra del Absolutismo, surgieron varios intelectuales en el ámbito de la burguesía que desarrollaron un movimiento filosófico-intelectual conocido como la Ilustración, cuyo propósito fue educar a la sociedad de tal manera que ésta pudiese pensar por sí misma con el fin de conseguir derrocar el antiguo régimen, ya que este sistema tiránico mantenía al pueblo en la ignorancia para así poder dominarlo fácilmente.

Aunque su origen se dio en Inglaterra, muy pronto se asentó en Francia, donde se desarrolló el Enciclopedismo de la mano de intelectuales como el Barón de Montesquieu, Denis Diderot, Jean-Jacques Rousseau, etcétera. Más tarde, este ambicioso movimiento fue extendiéndose por casi toda Europa, pero también, a través de la metrópolis las ideas de la

Ilustración, se fueron imponiendo en Hispanoamérica con el objetivo de, por un lado, reafirmar el gobierno de Madrid y, por otro lado, frenar el ascenso de las élites criollas.

Esta corriente depositó su fe en la razón moderna para alcanzar una mejora en todos los ámbitos humanos. Sus líderes se vieron a sí mismos como los conquistadores universales del progreso y de la felicidad humana, y así, como héroes intelectuales que eran, tuvieron la misión de liberar al mundo de la irracionalidad, la superstición y la tiranía que impedían el verdadero desarrollo humano e histórico de los pueblos.

El subjetivismo moderno seguía presente como un muro inquebrantable en cada hazaña “heroica” del hombre moderno europeo, y éste fue evolucionando hasta alcanzar nuevas formas de comportamiento y de pensamiento *dominador*. El individualismo, el igualitarismo formal, el iusnaturalismo, la tolerancia y la libertad llegaron a ser valores y elementos esenciales de la Ilustración. Las ideas de René Descartes e Isaac Newton eran fuente de inspiración para los ilustrados, pues estaban convencidos de que todas las leyes físicas podrían ser descubiertas por el método cartesiano y que éste, además, podría ser aplicado universalmente en el ámbito político, con el fin de que el ser humano alcanzara la anhelada felicidad.

La razón moderna, europea, ilustrada, se convirtió en símbolo de superioridad, escondiendo un odio y dominación a otras formas de pensamiento que no fueran europeas. Esta razón dominaba en todos los campos como una autoridad incuestionable y absoluta, depurando del pensamiento racional cualquier elemento que pareciera subversivo, tal como deseaba el propio Descartes con su método infalible. Razonar era dominar y controlarlo todo. Todo debía pasar la prueba inexorable de los dictámenes de la Razón: la Historia debía trabajarse con todo el rigor, las ciencias se volvieron experimentales y las formas de gobierno fueron cuestionadas y criticadas. Progresar era para el hombre burgués dominar la naturaleza y la sociedad bajo las leyes indisputables de la razón ilustrada. Progresar consistía en *liberar* a los seres humanos, mediante la educación, de las cadenas engañosas de las supersticiones y modos de vida diferentes a los propuestos por la única Razón, la universal, ya que impedían el perfeccionamiento histórico de la Humanidad hacia niveles de mayor perfección. Para las demás culturas, sin embargo, este *progreso universal* que defendían con alevosía los ilustrados, pasó a significar la destrucción de sus costumbres y formas de vida particulares, lo que supuso el final de su mundo¹, aunque nunca de sus luchas y reivindicaciones.

A finales del siglo XVIII, emergía triunfante el Liberalismo, con la Revolución Francesa a partir de 1789, aunque iniciado ya en Gran Bretaña con las ideas de John Locke, Adam Smith, Jeremy Bentham y John Stuart Mill, quienes supieron difundir las conquistas sociales de la

¹ Con la Ilustración, la cultura Occidental se impuso política y técnicamente, dominando así a todas las demás culturas y formas de vida humanas. Esta dominación, como nos ha mostrado Enrique Dussel, tiene su origen en el desprecio y en la negación. Sin embargo, ese desprecio “ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas. Esa “exterioridad” negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo” (Dussel, 2006: 47).

Ilustración por Europa y Norteamérica, lo que conllevó finalmente a la desaparición del antiguo régimen. De lo que parece no caber duda es que el pensamiento y la actitud ilustrada nos dejaron una herencia política y económica que tiene sus consecuencias en una confianza absoluta en el sistema político neoliberal, como precursor y promotor universal del progreso histórico de la Humanidad.

Aunque los predecesores de la teoría del Estado moderno fueron Montesquieu y Voltaire, cuyos escritos sirvieron de iluminación para la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, se ha considerado a Locke el padre del liberalismo moderno. En 1690, publicó *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, una de sus obras cumbres para el pensamiento político occidental, en la que recogió los principios fundamentales del Constitucionalismo liberal. En dicha obra, se parte de la idea de que todo hombre nace dotado de unos derechos naturales (la vida, la libertad y la propiedad) que el Estado tiene la obligación de proteger. Locke, guiado por la razón ilustrada, rechazó la doctrina tradicional que defendía que el origen del poder político provenía de Dios y defendió la idea de que el Estado era posible gracias a un contrato social que establecían los sujetos. Sin embargo, a diferencia de Thomas Hobbes, Locke pensaba que ese pacto no conducía hacia la monarquía absoluta, sino, más bien, hacia la nación soberana. Su contribución al contractualismo fue decisoria, al igual que lo fue para el desarrollo del liberalismo económico.

La teoría del contrato social respondía al problema del fundamento jurídico y al de la legitimación de la sociedad, como cuestiones de derecho y no de hecho, es decir, se defendía la idea de que el poder y los órganos que legislan y ejecutan las normas han de ser aceptados por los miembros de una sociedad y no por imposición violenta de la fuerza, la costumbre, los privilegios de clase, etcétera.

Emergía triunfante el ideal democrático desde la perspectiva del liberalismo político, que posibilitaba un pacto entre los individuos y el soberano con el fin de establecer una serie de obligaciones recíprocas, que eran limitadas por el derecho natural para asegurar a los sujetos el cumplimiento de sus derechos (vida, libertad y propiedad). Dicho pacto rompía con toda relación de obediencia casi absoluta de los antes súbditos, pasando a ser ahora el Estado el defensor a ultranza de los derechos de los ahora llamados ciudadanos. Así nació la democracia moderna occidental (liberal) que exigía el respeto de una serie de derechos, defendidos como universales y necesarios para la justicia de los individuos y las naciones. Estos derechos eran principalmente la libertad individual, la igualdad ante la ley, el sufragio universal y la educación que quedaron reflejados además en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776), en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) y en la actual Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y que constituyeron la base misma de la hegemonía occidental en el mundo.

Norberto Bobbio describe en su obra *Liberalismo y Democracia* el fundamento de las democracias liberales desde la corriente contractualista. El filósofo italiano supo ver en la doctrina de los derechos naturales la base de la Declaración de los Derechos de los Estados Unidos y de la Francia revolucionaria a partir de 1789. La mayoría de los filósofos liberales parten de la perspectiva de Locke para explicar que el Estado liberal está fundado en la

libertad de los individuos, que es lo único que posibilita el establecimiento de verdaderos vínculos que hacen posible una convivencia armoniosa y próspera. Recordemos que Locke parte de la descripción del estado de naturaleza en el que los seres gozan de una serie de derechos y libertades que le son propios por naturaleza. Según ha interpretado Bobbio, dicha descripción es “fruto de una reconstrucción hipotética de un supuesto estado originario del hombre, cuyo único objetivo es de aducir una buena razón para justificar los límites al poder del Estado” (Bobbio, 1992: 12). De esta manera, es como muchos pensadores liberales defienden la necesidad de un Estado limitado en ciertas funciones para alcanzar, así, una sociedad equilibrada y desarrollada. Esto significa, que cuanto más limitado sea el Estado, de más libertad gozarán los individuos. Dicho de otra manera, aquello que hace posible la libertad individual es precisamente la existencia de un Estado con ciertas restricciones, así se podrá asegurar ese estado de “perfecta” libertad e igualdad en los sujetos que garantizaran el desarrollo prospero de las naciones. En palabras de Bobbio:

Para el pensamiento liberal la libertad individual está garantizada, no sólo por los mecanismos constitucionales del estado de derecho, sino también porque al Estado se le reconocen funciones limitadas en el mantenimiento del orden público interno e internacional. En el pensamiento liberal, la teoría del control del poder y la teoría de la limitación de las funciones del Estado caminan paralelamente. Incluso se puede decir que la segunda es condición *sine qua non* de la primera, en el sentido de que el control de los abusos del poder es más viable cuanto es más restringido el ámbito en el que el Estado puede ampliar su intervención, o más sencillo, el Estado mínimo es más controlable que el Estado máximo. (Bobbio, 1992: 21-22).

Sin embargo, considero —en contra del pensamiento liberal— que acortar la libertad al Estado es arrancarle derechos y libertades a la propia comunidad, si entendemos por Estado *la comunidad política institucionalizada*. Dussel, nos ha enseñado la importancia de las funciones del Estado para el cumplimiento de los derechos y libertades de los seres humanos. El Estado se manifiesta institucionalmente de dos formas esenciales: por un lado, como “*sociedad política* o Estado (en sentido *restringido*) desde *arriba* (desde los *representantes* elegidos desde su división de Poderes)” (Dussel, 2009: 250), que convierte al Estado en una *totalidad* donde los actores principales son los representantes, pero que los ciudadanos representados, como tales, forman la última instancia del Estado; por otro lado, desde una menor sistematicidad, como *sociedad civil* en la que el Estado se articula desde *abajo*, es decir, desde los ciudadanos que como participantes plenos forman la última instancia de la política. De esta manera, “no involucra al Estado como totalidad, sino a la *parte* de la comunidad política, que en cuanto parcializada en su institucionalidad, depende de los intereses particulares de los diversos grupos de propia sociedad civil, de los movimientos sociales manifestados en su sub-campo” (Dussel, 2009: 251). Por tanto, como bien ha expresado el filósofo de la liberación, el ciudadano puede formar parte en cuanto actor participante en las organizaciones de la sociedad civil y también desde la sociedad política como representante.

Así, al limitar las funciones del Estado, como pretenden los políticos liberales, se estaría limitando y restringiendo los derechos y libertades de la comunidad de sujetos, que es dueña original del poder político en cuanto tal, porque el Estado supone “una institución necesaria para la permanencia y aumento de la Vida humana” (Dussel, 2009: 262) y por ello, supone un bien social y no un instrumento al servicio de la riqueza y de la propiedad de los individuos. Al limitar la libertad y las funciones del Estado y convertirlo en defensor de los intereses del sistema capitalista (privatización, propiedad privada y libertad de los mercados), como defiende la teoría neoliberal (Robert Nozick, Milton Friedman, Friedrich Hayek, etcétera), se estaría limitando también los *derechos universales* de la comunidad, que pasarían a constituirse ahora como *derechos privados* de los individuos. Como vienen advirtiendo muchos filósofos y pensadores políticos, la política que ejerce el sistema liberal es *antipolítica* y, como tal, se manifiesta como una forma concreta de dominación.

El espacio participativo de los sujetos de la democracia liberal ha pasado a ser el mercado capitalista, donde los individuos libremente participan compitiendo unos *contra* otros para llegar al consenso, que ya no busca la permanencia y desarrollo de la comunidad, sino la permanencia y aumento de capital del individuo. El individuo (y no la comunidad) sería pensado ahora la fuente del poder político. Por otra parte, los que se sitúan fuera del mercado capitalista, como “individuos” no libres, y que por ello se encuentran excluidos de toda participación democrática, son el pueblo. Si para Aristóteles el ser humano era el ciudadano griego, para el liberalismo y más aún para el neoliberalismo, el ser humano por excelencia es el individuo del mercado capitalista. Así, aquel que se sitúa fuera de éste es considerado por el sistema un extranjero y, por tanto, es un bárbaro que como tal carece de dignidad. Ese extranjero es el *otro*. Los creyentes del mercado han visto en éste ese estado hipotético que describía Locke en sus obras, en el que los individuos se encontraban en una situación ideal de libertad e igualdad.

El “yo conquisto” propio de la Modernidad temprana europea, conciencia del conquistador europeo, quedaba inscrito ahora en la mentalidad de un nuevo hombre y de una nueva actitud ante sí mismo y ante el *otro*, que vio en el mercado capitalista el ámbito natural para el desarrollo de sus derechos naturales. El “yo progreso” del individuo occidental se expandía como una plaga mortífera, conquistando pueblos y comunidades, pero ahora contaba con el apoyo incondicional de unos derechos que ellos llamaron universales y que le servían de “máquinas de guerra” con las que invadir a los hombres y a las tierras que estaban fuera de la *civilización occidental*, de la democracia occidental. En este sentido, fue así como progreso pasó a significar riqueza y propiedad del individuo y libertad lo fue de conquista y dominación al *otro*. El mundo pasó a ser el mercado, el ámbito en la que libertad de vender y comprar mercancías se volvió el acto democrático por excelencia.

3. La universalización de la democracia occidental (liberal): el olvido del “otro”

Occidente se ha adueñado del concepto de democracia y lo ha adaptado según las exigencias requeridas por las demandas de los ciudadanos de la cultura occidental. Pero la democracia occidental no puede ser considerada universal ni puede imponerse porque ella ha sido creada en un tiempo y en un lugar determinado, según las demandas y necesidades de un sector de la sociedad (la burguesa) que exigía unos derechos frente al dominio de las monarquías absolutistas del siglo XVII y los privilegios de la nobleza. Haber impuesto al resto de culturas la democracia liberal como el único modelo de democracia posible para así alcanzar la justicia y la prosperidad de los hombres y las naciones fue sin duda un ejercicio antidemocrático que escondía una terrible dominación.

Los filósofos políticos europeos en los siglos XVII y XVIII defendieron la idea de que la democracia liberal se apoyaba en unos principios universales que amparaba los grandes ideales de libertad, igualdad y dignidad de los seres humanos. Ensimismados por el poder de la Razón, la educación y la técnica, había en ellos un optimismo casi enfermizo en el futuro histórico y una desmedida confianza en el progreso de las sociedades gracias a la libertad económica y política de los individuos. Recordemos que para Immanuel Kant la Ilustración fue interpretada como “la salida del ser humano de su autoculpable minoría de edad” (Kant, 1964: 58-67). Para el filósofo alemán, sin Ilustración el ser humano habría permanecido toda la eternidad en el suplicio de la oscura ignorancia. En este sentido, la libertad del hombre burgués fue la condición necesaria para que el ser humano pudiese cumplir su mayoría de edad en la Historia universal².

Considero oportuno imaginar que el individualismo podría tener su origen a partir del derrumbe del antiguo régimen y podría entonces comprenderse como un amor incondicional a la libertad con la que los individuos actúan en el mundo sin encontrar ningún obstáculo o barrera (como por ejemplo, los inconvenientes de pertenecer al Tercer Estado) que impida alcanzar derechos que le son propios (libertad, propiedad y capital). Esa libertad propia del individuo parte de su *racionalidad* y su amor al progreso (herencia de los ilustrados), los mismos que hicieron posible el avance imparable del sistema capitalista en todo el planeta. Pero ese amor a la *libertad* es en realidad amor a sí mismo, es narcisismo y se manifiesta como un amor exagerado al individuo y un olvido absoluto al pueblo.

Existe un tipo de determinismo económico, que se extiende incluso con excesiva frecuencia por sectores de la izquierda europea o estadounidense, que considera las políticas liberales

² “Un príncipe que no encuentra indigno de sí afirmar que considera como *deber* no prescribir nada a los humanos en materias de religión, sino que les deja en ello plena libertad y que incluso rechaza el pretencioso nombre de *tolerancia*, es un príncipe ilustrado, y merece que el mundo y la posteridad lo ensalcen con agradecimiento. Por lo menos, fue el primero que desde el gobierno sacó al género humano de la minoría de edad, dejando a cada uno en libertad de servirse de su propia razón en todas las cuestiones de conciencia moral” (Kant, 1964: 58-67). ¿No son éstas las palabras que mejor describen la actitud liberal del individuo occidental en el mundo?

como las únicas posibles en cuanto representan la esfera de las libertades y derechos de los individuos, y por tanto, es el único modelo que proporciona desarrollo y progreso técnico, económico, social e histórico en las sociedades.

Bobbio es uno de los filósofos políticos que defienden la idea de que los Estados liberales son los únicos sistemas democráticos posibles porque son los únicos que respetan y garantizan la realización de los derechos y libertades de los sujetos, pero además, afirma que la verdadera democracia sólo es posible desde el desarrollo del Estado liberal. Por tanto, concluye: “Hoy sólo los Estados nacidos de las revoluciones liberales son democráticos y solamente los Estados democráticos protegen los derechos del hombre: todos los Estados autoritarios del mundo son a la vez antiliberales y antidemocráticos” (Bobbio, 1992: 48). El nexo de unión entre el liberalismo y la democracia lo sitúa el filósofo liberal en el concepto de individuo, pues según el filósofo, “los dos reposan en una concepción individualista de la sociedad” (Bobbio, 1992: 50).

Desde esta fe en los Estados liberales, se ha impuesto el modelo de democracia liberal como el universal a todas las culturas del mundo sin tener en cuenta ni respetar su origen, su historia, sus costumbres ni su libertad. Esta imposición sigue escondiendo en realidad el mito irracional de la Modernidad que tuvo su aparición a partir de 1492 con la imposición de las formas de vida propias del hombre europeo al amerindio. Del mismo modo que antaño, cuando Europa justificó de “grandísima utilidad” y “bien” para todos la dominación y la conquista del *otro*, porque permitía a éste salir de la “inmadurez” en la que se encontraba, ahora el hombre occidental sigue imponiendo un modelo político y económico como el universal, justificando para ello que ese *modelo democrático* es el único capaz de proporcionar a la humanidad progreso y desarrollo. Desde este eurocentrismo, se sigue justificando como “bien” la dominación del hombre y la cultura no occidental, pues se sigue pensando que son necesarias para el desarrollo y la prosperidad de las naciones que conforman el mundo. En nombre de la democracia, de la paz y de la justicia, el hombre occidental ha impuesto al bárbaro, al subdesarrollado, un modo de *comportamiento civilizado* representado por la democracia liberal como única manera de aproximarse a la consecución de los derechos y libertades propias de seres humanos. Sin embargo, quizá no hemos reparado lo suficiente en la cuestión de que tal imposición esconde en realidad un rechazo a la democracia, a la paz, a la justicia y a los propios derechos humanos, porque dicha imposición, que esconde la pretensión de universalización de las formas de vida (política, económica, tecnológica, pedagógica, cultural) propia de la globalización de nuestro tiempo, es un ejercicio terrible de dominación y de exclusión antidemocrático, al impedir al *otro* participar con libertad e igualdad en las decisiones políticas globales e incluso nacionales, cuando se le impide que sea él mismo quien rija su propio destino cultural e histórico.

En *Política de la Liberación*, Dussel muestra su posición acerca del concepto de democracia. El filósofo argentino persiste en la necesidad de distinguir entre los conceptos de *modelo* y *sistema democrático* y, el *Principio democrático*, pues de no hacerlo así podríamos caer en un tipo de eurocentrismo que nos llevaría al equívoco en el horizonte político, como son el caso de las democracias liberales y neoliberales en su perseverancia

de hacer “comprender” al resto de naciones y de culturas su absoluta universalidad incuestionable. Efectivamente:

Para nosotros, entonces, hay que distinguir entre la universal normatividad del Principio democrático y los *modelos* que se han formulado teóricamente, y los *sistemas* que se han implementado históricamente. Ni los modelos ni los sistemas son imitables tal cual; es necesaria siempre su transformación para aplicarlos a partir de las circunstancias concretas (históricas, geográficas, culturales) de cada comunidad política. ¿Cómo puede compararse una comunidad política sueca en Escandinavia con otra mozambiqueña en África? Siglos de diferenciación cultural, económica y ecológica las han diferenciado hasta tal grado que cualquier aplicación del Principio democrático en dichos ámbitos políticos exige partir de realidades situadas con abismales diferencias. Y, sin embargo, en todas las comunidades empíricas el Principio democrático puede efectuar progresos en un proceso de “democracia sin fin” (Dussel, 2009: 415).

El *Principio democrático*³ es universal y no pertenece por tanto a Occidente. Desde el marco teórico que nos ofrece su *Política de la Liberación*, debemos pensar la democracia como “el tipo de organización que unifica los seres humanos por el consenso racional, dándole poder y mayor poder como potencia en la unidad” (Dussel, 2009: 401). Imponer el modelo de democracia occidental es condenar al *otro* a la invisibilidad política y a la incertidumbre histórica y cultural; arrebatándole la libertad propia con la que los pueblos forjan su camino hacia el progreso y la felicidad.

Más allá del modelo propio de democracia que Occidente⁴ ha desarrollado a partir de sus circunstancias históricas y políticas, debemos defender desde el amor y reconocimiento del *otro* histórico y cultural una nueva forma de entender la democracia, si es que realmente se quiere cumplir con una política mundialmente legítima y poderosa. Olvidar al *otro* como sujeto con derecho a participar simétricamente en los acuerdos políticos, económicos y culturales, ha sido sin duda la causa que ha propiciado que el mundo sea hoy un lugar en el que impera la desigualdad, que es fundamento de toda pobreza y miseria de los pueblos

³ Este principio, que se manifiesta como un imperativo, expresa: “Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en del sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio del poder comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetría posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano. La decisión así elegida se impone como un deber político, que normalmente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal) obliga legítimamente al ciudadano” (Dussel, 2009: 405).

⁴ El actual modelo hegemónico de democracia es la democracia liberal representativa, la cual es incapaz de promover una participación crítica y creativa de los ciudadanos en el proceso deliberativo. En este modelo los ciudadanos no toman decisiones políticas, sino que sólo se limitan a elegir a los representantes políticos.

y que amuralla violentamente el camino del *porvenir de la Humanidad* y de la vida en nuestro planeta.

3.1. El triunfo del individuo y la muerte del “otro”

El *otro* jamás podrá ser individuo porque no es occidental. En este sentido, llamaré individuo a un tipo de sujeto determinado que obedece a una serie de particularidades históricas. El individuo occidental ha ido desarrollando una visión del mundo como dominación porque se ha pensado a sí mismo como centro del mundo y dueño de la naturaleza. Este sentimiento de superioridad con respecto de los demás seres humanos se constituye en el individuo desde tres aspectos o comportamientos fundamentales que están además relacionados entre sí: la desacralización del mundo, la visión racionalizada del mundo y de los seres humanos (gracias a la razón científico-técnica) y la importancia de convertirse en dueño absoluto de la naturaleza. El desarrollo de estas tres características le llevaron a ejercer una dominación absoluta en todos los ámbitos humanos (político, cultural, religioso, económico, pedagógico, etcétera) a todas las culturas del planeta, produciendo graves transformaciones que tienen hoy terribles consecuencias, como la desaparición de todas aquellas culturas y formas de vida que no se adaptan a los llamados derechos del individuo que ha universalizado la cultura occidental.

Podríamos considerar al individuo como un *ente racional* que está dotado de un “yo” o “ego narcisista” que se manifiesta como “voluntad de poder”. El escenario del mercado liberal (ahora neoliberal) es el hábitat propio donde crece y se desarrolla el individuo. En cambio, el *otro* no puede ser considerado un individuo sencillamente porque no es racional para Occidente. Además, para el *otro*, por el contrario, ese *ecosistema liberal* (considerado natural y racional) es un medio hostil en el que le es imposible adaptarse y por ello muere.

Para el “centro” del sistema, la bondad consiste en ayudar a que la “periferia” consiga adaptarse al sistema político-económico occidental, a sus leyes racionales y morales. Sin embargo, la bondad para el *otro* iría siempre acompañada del reconocimiento y respeto de su mundo y de su historia. Esta divergencia es debido a que ambos, el individuo y el *otro*, conciben de forma diferente la *libertad*.

Los derechos recogidos en la democracia occidental van dirigidos a individuos occidentales que interactúan en una economía de mercado capitalista. Van encaminados a un tipo concreto de ser humano muy distinto al *otro*, pues fueron implantados desde su mundo particular. Especialmente, en Europa, Estados Unidos y Japón los ciudadanos gozan de todos o casi todos los derechos enunciados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, o al menos tienen acceso a ellos. Sin embargo, el *otro* hombre, el hombre no-individuo occidental, el no ciudadano que como una sombra desfigurada *del hombre verdadero* desaparece en la noche del mundo, no puede acceder a estos derechos porque se encuentra en otra dimensión, fuera del mundo para el que fueron creados esos “Derechos Universales”. En la oscuridad las sombras son fantasmas del pasado que lloran su insoportable miseria porque andan perdidas entre dos mundos.

Jamás el *otro* podría alcanzar, ni rozar siquiera, esos derechos porque él pertenece a otro mundo y su conquista no puede ser nunca impuesta desde arriba. Son las víctimas de la democracia occidental, que se proclama como la universal. Para ellas no hay acceso a estos derechos si antes no se venden en el mercado capitalista como todos los individuos occidentalizados, como todos los productos embasados con la garantía del mercado occidental, como todos los que pierden su rostro para siempre y son el objeto de un sueño engañado.

Para el *otro*, al serle impuestos estos derechos desde arriba, desde la dominación, significan y se manifiestan en su mundo como lo contrario: falta e incumplimiento de sus propios derechos. Así, la libertad del individuo es opresión para el *otro*, la igualdad del individuo es desigualdad para el *otro* y la dignidad del individuo es humillación para el *otro*. La muerte del *otro* es el triunfo del individuo. Democracia occidental significa universalización de la dominación del *otro*, su exclusión y opresión son necesarias para tener así conquistada su propia democracia, democracia liberal. Pero, ¿acaso piensa Occidente que pueden implantarse derechos humanos (libertad, igualdad y dignidad) desde la dominación y cumplirse?

Jamás plantar un árbol sin raíces ha dado sus frutos, por muy rica que sea la tierra con la que se siembre y por mucho que se le riegue con agua potable.

4. Repensar la declaración de los Derechos Humanos desde la razón del “otro”

El *otro*, que no es entendido, amado, protegido, reconocido, respetado y mucho menos admirado, por el hecho de ser *otro*, es considerado inferior, subdesarrollado, atrasado, insolvente, inhumano. Fuera de toda decisión global, excluido de toda participación política mundial, porque no forma parte políticamente, el *otro* empezó a fosilizar su mundo y su destino quedó flotando en el aire.

Al reconocerse sólo la dignidad del individuo como ser humano portador de los Derechos Humanos, el *otro* como no individuo carece de dignidad para el sistema político hegemónico. Por esa razón, no tuvo posibilidad alguna para haber participado con simetría y libertad en la creación de unos Derechos Universales, su exclusión de la toma de decisiones significaba dominación, opresión e invisibilidad para su pueblo. Desde este contexto, podría surgir una cuestión, ¿cómo ha sido posible, entonces, crear unos Derechos Humanos Universales desde la perspectiva unilateral del hombre occidental? Pues, por la sencilla razón de que también se ha universalizado al hombre occidental. Buscar el origen del incumplimiento de los Derechos Humanos siempre nos lleva a la *dominación* del *otro* como punto de partida.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos fue creada después de la Segunda Guerra Mundial, el 10 de diciembre de 1948, para conseguir dos objetivos: 1) Mantener la paz y la seguridad internacional y, 2) fomentar entre las naciones relaciones de amistad, basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, y tomar otras medidas adecuadas para fortalecer la paz universal.

Pero, ¿qué tiene que decir al respecto ese *otro* sobre los Derechos Universales creados por la Organización de las Naciones Unidas? Por ejemplo, el hombre indígena dirá que se encuentran inmersos en un mundo inaccesible para él. Su mundo no comprende la dignidad, libertad e igualdad desde la visión del hombre moderno occidental porque su concepción e interpretación de la realidad parte de otros ojos. Los derechos del *otro* han sido sepultados por los derechos del individuo, los llamados Derechos Universales de los hombres universales y verdaderos.

Desde el sufrimiento de las víctimas, que forman hoy más del 80 por ciento de la población mundial, parto de la idea de que los derechos del *otro* nunca fueron reconocidos porque tampoco le fue reconocido su legítimo derecho a participar con simetría (libertad e igualdad) en la toma de decisiones en el ámbito político mundial. Mas si el *otro* participara con simetría en las deliberaciones políticas, cumpliéndose así el *Principio democrático*, ¿que sería hoy Occidente y el mundo?, ¿qué sería del G7 o G20 o del Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y de todos los organismos internacionales creados por Occidente para mantener la paz y el orden en el mundo?

Analizaré algunos de estos derechos posicionándonos desde la razón del *otro*, con el fin de mostrar que éstos no sólo son inaccesibles para él, sino que además, han sido creados desde la falta de participación de la mayoría de las culturas y naciones del mundo, por tanto, no pueden jamás considerarse universales ni legítimos.

El primer artículo dice así: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. En él faltaría decir: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad, todos menos el *otro*, que por ser *otro* carece de razón y moral. Por tanto, el *otro* supone una amenaza para la fraternidad de los individuos.

El artículo tres versa: “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”. Desde el sistema, dejar vivo y en libertad al *otro* podría significar el derrumbe del sistema capitalista mundial, algo impensable racionalmente, ya que pondría en peligro la Democracia occidental.

El artículo cuatro dice “Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre, la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas”. El *otro* en cambio está *obligado* por su naturaleza bárbara, subdesarrollada e irracional a ser esclavo y a servir al sistema de sus amos. La esclavitud, en cambio, está prohibida para todos los individuos.

El artículo cinco expresa “Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes”. Al *otro* se le puede torturar hasta la muerte, acto que puede considerarse justo o incluso heroico, ¿qué es Guantánamo si no?

El artículo seis dice así: “Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica”. El *otro* no tiene derecho a ningún tipo de reconocimiento, al *otro* se le olvida para siempre porque su reconocimiento sería *reconocer* la necesidad humana de *otro* mundo.

El artículo siete pronuncia: “Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación”. Ante la ley, el *otro* es un bárbaro y como tal no tiene derecho a ser protegido contra discriminaciones.

El artículo diecisiete expresa: “1. Toda persona tiene derecho a la propiedad individual y colectivamente. 2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad”. El *otro* no tiene derecho a la propiedad, por eso fue despojado de sus tierras y arrancado de su mundo.

El artículo veintidós versa: “Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad”. ¿Qué no haría Occidente si fueran sus hijos, blancos, rubios y bellos, los que aparecieran en las pantallas de todos los televisores del mundo padeciendo terribles hambrunas, guerras, torturas y todo tipos de injusticias?

Desde la exterioridad, desde las víctimas que no pueden reproducir sus vidas ni su mundo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas es una prueba más de la dominación política y cultural de Occidente hacia las demás culturas. Es un discurso en el que Occidente recuerda a todos los pueblos quiénes son los propietarios legítimos de los derechos humanos y cuáles son estos. ¿Cuántos *otros* mueren todos los días para que los individuos de Occidente puedan gozar de sus derechos universales?

¡Pobres e inmolados de todo el mundo, sois tan víctimas de los buitres que os sobrevuelan esperando que os rindáis como lo sois de Occidente y de sus cómplices!

5. Conclusión

Tomando como marco de referencia a las víctimas del sistema capitalista, el problema de fondo acerca del que reflexiono es el de la urgente necesidad de repensar y revisar críticamente el modelo actual de democracia liberal o de mercado, que es el responsable de mantener en la exclusión política a los pueblos y comunidades no occidentales. Independientemente de lo que imponga Occidente como verdad, el *otro* como víctima nos muestra que es imposible que existan derechos humanos universales en un mundo en el que impera la desigualdad económica, política y cultural entre culturas. Sin un dialogo simétrico entre todas las culturas es imposible que pueda establecerse una verdadera democracia que sea capaz de instaurar y de garantizar unos derechos humanos universales, necesarios para el desarrollo político, histórico, cultural de los pueblos.

Así, para que exista una real justicia sería fundamental tener en cuenta tres factores necesarios que han sido ignorados por las democracias modernas liberales: 1) El reconocimiento de la dignidad del *otro*, de los pueblos y culturas que se han mantenido en la intemperie durante siglos, sufriendo toda clase de injusticias y humillaciones, 2) un ámbito

en el que se estableciera un dialogo entre todas las comunidades humanas con el fin de llegar a consensos que sirvan como guía para la reconciliación del ser humano consigo mismo y con la vida en la Tierra y, para ello, 3) la desaparición o transformación del actual sistema político-económico impuesto por Occidente, ya que no deja que las demás culturas participen con libertad e igualdad en las cuestiones que les afectan, y les impide así su desarrollo histórico. Por tanto, sería necesaria la instauración de un nuevo sistema político-económico trans-capitalista, trans-moderno⁵.

Una democracia universal o cosmopolita no es sinónimo de democracia liberal, ya que aquella jamás tendría su origen en un modelo concreto e impuesto mundialmente como el occidental, más bien, sería un ámbito de apertura, diálogo y creación en el que cada cultura sin llegar a perder su identidad genuina pudiese expresarse libremente y ser reconocida fraternalmente desde el respeto y no desde el desprecio.

Sólo situados desde la razón del *otro* y más allá del individuo es posible crear un nuevo mundo, un mundo democrático, sin dominación.

Referencias

Ball, O. y P. Gready (2007), *Los derechos humanos*, Barcelona, Intermón Oxfam.

Bobbio, Norberto (1992), *Liberalismo y democracia*. México, Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique (1994), *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz, Plural.

Dussel, Enrique (2006), *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Dussel, Enrique (2009), *Política de la Liberación. Arquitectónica*. Madrid, Trotta.

Kant, Immanuel (1964), “Respuesta a la pregunta qué es Ilustración”, en *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, pp. 58-67.

⁵ Como nos indica Dussel (2006: 49): “Trans-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas. Un diálogo *transversal* intercultural que parta de esta hipótesis se realiza de manera muy diferente a un mero diálogo multicultural que presupone la ilusión de la simetría inexistente entre culturas”



Venta de frutos en temporada de cosecha en la galería Santa Elena: es una de las plazas de mercado más tradicionales y populares de la ciudad, que se caracteriza por los productos frescos del día y por el movimiento comercial que se genera, a partir de los comerciantes mayoristas que proveen los supermercados pequeños y tiendas de la ciudad. Foto de John Freddy Campo



Cubierta de Revista de Humanidades, ISSN 0719-0999, vol. 2 de marzo de 2012

HUMANIDADES POPULARES, COLECCIÓN "PRIMERA ÉPOCA", VOL. 2, NÚM. 3

Presentación al volumen 2 de Humanidades Populares
Quezada Figueroa, Alan
5-7

Supuestos de una filosofía intercultural
Reyes López, Jorge Alberto
9-27

Carácter escatológico de los mitos y leyendas de Colombia que relacionan la
maldad de la mujer con la figura diabólica
Yadira Contreras Villamizar
29-39

Hiperpotencia y estado de rebelión en el movimiento popular de mayo de 2011 en
Barcelona. Una mirada crítica desde la filosofía de la liberación
Torreblanca Valverde, Sonia
41-54

Diálogos del Sur: crimen y revolución. Narrativa fotográfica de la muerte violenta
Castillo Trejo, Hugo Enrique
56-76

Olvido del "otro" en la democracia occidental
Guerra Narbona, Isabel
78-92

